19

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofías no occidentales

Edición de
Miguel Cruz Hernández

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

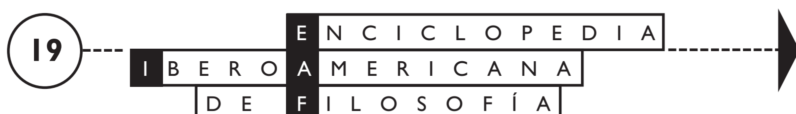


Filosofías no occidentales

Filosofías no occidentales

Edición de
Miguel Cruz Hernández

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-401-4 (vol. 19)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

La cultura y el pensamiento de Occidente consideran que su quehacer filosófico tiene una dimensión universal, es una pieza fundamental del mundo cultural y además, en sentido genético, es algo propio y específico de nuestra cultura. Reconoce, ciertamente, la existencia de otros pensamientos y otras filosofías. Admite que *a parte ante*, la sabiduría griega presocrática y la filosofía socrática recibieron aportes procedentes de las culturas asiáticas y africanas; que después, en la Edad Media sobre todo, acogieron casi con gula las transmisiones y las aportaciones metodológicas, aporéticas y doctrinales de las escolásticas islámica y judía. Hasta los neoescolásticos cristianos del siglo XX, pese a las viejas reticencias decimonónicas, acabaron por hacer justicia a las referidas aportaciones y a su peso en la dialéctica posterior de la escolástica latina medieval que desembocaría en el llamado Renacimiento. Aunque en tono menor, y casi siempre salmodiado con sordina, lo mismo se ha dicho respecto del eco de los pensamientos chino, indio e iranio en siglos muy posteriores y especialmente durante el XIX.

La visión directa, interior y desligada de cualquier utilización por nuestra cultura de los referidos pensamientos no occidentales, ha quedado reservada a contados especialistas, siempre menos de los que aparecen en los repertorios, pues las necesidades ácurricularesḑ y otras maulas suelen hinchar el perro. Los manuales y las obras monográficas sobre dichas filosofías escritos de auténtica primera mano son contados, especialmente por una cuestión temporal: son necesarios muchos años de trabajo, de voluntad y de vocación por la pobreza para poder realizarlos. Sus dimensiones y las exigencias del lenguaje técnico los hacen poco asequibles para gran parte del lector culto y aun del que tiene interés por los temas de la historia

de la filosofía, excepción hecha de los especialistas. Ése es uno de los motivos del presente volumen y del modo como hemos intentado enfocarlo, que resumimos con muy pocas precisiones.

En primer lugar, hemos tomado el término filosofía en su sentido más lato. Más adecuado hubiera sido escribir pensamiento; pero el uso común ha hecho que dichos términos se conviertan, como decían los clásicos.

En segundo lugar, nos hemos ceñido a cinco grupos de filosofía: china, india, irania, islámica y judía. Bien nos hubiera gustado rastrear en otras o en concepciones del mundo siglos ha periclitadas que dejaron su huella en los hombres, las ideas y las cosas. Intentarlo hubiera supuesto un tiempo, un aumento de páginas y hasta una búsqueda intolerable, bien o el recurso a investigadores no iberoamericanos, lo que hubiera roto uno de los propósitos del proyecto de esta *Enciclopedia*.

En tercer lugar, una enciclopedia no es el lugar adecuado para la investigación innovadora ni para la exposición novedosa; es un lugar de encuentro que obliga al resumen y a la síntesis. Esto, que a los ojos del no expositor puede parecer más sencillo, es mucho más complicado y penoso.

En cuarto lugar, la extensión dedicada a las filosofías islámica y judía es ostensiblemente mayor que la correspondiente a la china y la india. Una parte de la desproporción puede deberse a la deformación profesional del que esto escribe. Por ello, *mea culpa*; pero el riesgo era presumible al haber sido elegido como coordinador. Otra parte corresponde al menor interés que los investigadores iberoamericanos hemos tenido con esas otras filosofías, así como a minucias técnicas y crematísticas que no vamos a detallar. Sin embargo, pese a esa diferencia de dimensiones, nuestra tranquilidad es grande, ya que también lo fue el peso de los pensamientos islámico y judío. Si el de otros fue menor, la culpa no es nuestra, sino de muchos y grandes pensadores de los siglos XVIII al XX.

Por último, circunstancias especiales me han obligado a redactar el capítulo referente a Maimónides. Pese a mi personal insatisfacción por la parte que me corresponde, pienso que el volumen responde al propósito del proyecto; y que las partes realizadas por los demás colaboradores representan un esfuerzo muy valioso; labor más de apreciar al haber sido hecha bajo el lema *ars gratia artis*: en este caso por el sólo fin de la verdad.

NOTA SOBRE LAS TRANSLITERACIONES EMPLEADAS

Las transliteraciones o transcripciones suelen dar tantos quebraderos de cabeza a los expositores que deben utilizarlas como a los lectores que han de padecerlas. Los primeros tenemos que aguantarnos, los segundos no. De acuerdo con ello llevo algunos años intentando ayudarles. Así, en este caso, he respetado las transliteraciones de mis compañeros; pero he intentado unificar las mías. Teniendo en cuenta las dificultades tipográficas y el hecho de que muchas transliteraciones han tenido más en cuenta las fonéticas alemana, francesa e inglesa que la española, me he tomado algunas libertades de las que pondré un solo ejemplo: ¿porqué escribir kh, ẖ o ḥ para el signo que representa el fonema de la jota castellana? Ni Asín, ni García Gómez tuvieron reparo en el uso español de la jota y no por eso han dejado de aparecer en la bibliografía y los repertorios foráneos. Por todo ello he trasladado a todas las transliteraciones mías el sistema empleado en el árabe de acuerdo con las observaciones siguientes:

a) En árabe el grupo *iyy* lo escribo *īy*, como he hecho en otras ocasiones a petición de algunos lectores.

b) En hebreo sigo la transliteración científica, pero prescindo de algunos signos auxiliares y de las superminúsculas elevadas para las vocales brevísimas hebreas, ininteligibles para el no especialista y que complican y afean sobremanera la impresión.

c) En todas las lenguas uso el signo (–) para las vocales largas por cantidad expresa, incluso en aquellas donde se utiliza para tal fin el acento circunflejo (^).

d) Habida cuenta de mi ignorancia absoluta o relativa de las lenguas avéstica, china, pali, sánscrita, védica, etc., hago mis correcciones sobre los textos de las traducciones críticas occidentales.

e) Sustituyo la *c* de las transliteraciones indias por *ch*, pues así es como suena.

f) Sustituyo la *j* con sonido como en francés por el signo *ŷ*.

g) Sustituyo el grupo *kh* por la jota castellana.

h) Sustituyo el grupo *sh* por el signo ŝ.

i) En griego, por seguir la tradición, empleo el grupo *ph* para la φ, aunque su sonido sea el de la efe castellana.

j) En lo que se refiere a los términos chinos utilizo la transliteración *pinyin*, excepto en la palabra *Tao* (en *pinyin*, *Dao*) que desde hace tiempo ha cobrado carta de naturaleza en las lenguas occidentales.

M. C. H.

EL SABER QUE BUSCA EL HOMBRE

Miguel Cruz Hernández

1. LA SABIDURÍA Y LA BÚSQUEDA DE LA SEGURIDAD

El hombre ha necesitado buscar siempre la seguridad. La naturaleza es tan cuidadosa madre de la vida y de sus especies, como madrastra cruel del individuo concreto: lo que debe vivir es la especie; tras de la reproducción, el individuo envejece y muere. Como no cabe prescindir de esta situación, lo mejor es buscar seguridad, aunque ello no destierre de un modo radical el permanente temblor de la inquietud. Baste ahora con remitir a los textos del *Daodejing, Libro del Tao y de la Virtud*, a los sermones y aforismos atribuidos al Buda o los dichos avésticos puestos en boca de Zarathuŝtra. Se trata, de tener seguridad en lo posible; en lo imposible, buscarla en lo Otro. Tal fue, el origen de la sabiduría humana; algo que ha quedado ligado con la naturaleza del hombre, como dijo Aristóteles: «Todos los hombres desean por naturaleza saber»[1].

La filosofía es una parte de dicha sabiduría; su modo de ser o esencia es ser la ciencia que se busca (cf. *Metafísica*, A 2, 982a 4 y 982b 20). En sentido estricto, la han precedido o seguido otros modos de saber, en gran parte aún vigentes. Algunos a veces fueron mal vistos o rechazados por sus aires esotéricos, otros son tan apreciados como la ciencia y su hija, la tecnificación científica. Ambas gozan de confianza ciega y a veces causan el pasmo del común de las gentes. No extrañe, pues, que la sabiduría filosófica sea considerada hoy como difunta o refugio de enajena-

1. Aristóteles, *Metafísica*, A 1, 980a, *in principio*. Utilizo aquí parte de mi trabajo *Sapientia et philosophia*, publicado en las *Actas del X Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, 1999.

dos: ya lo dijo el Buda a sus bonzos en Benarés. Pese a ello tuvo y tiene una larga historia que este libro recorre en sus tramos no occidentales. En ella la búsqueda de la seguridad es bien patente y remite siempre a un apoyo: el Tao (*Dao*), la escrupulosa rectificación de los nombres de Confucio, el Nirvana, la Nada, Jahwé-Elohim, Jesucristo o Allāh.

La búsqueda del saber que proporciona seguridad se ha hecho connatural de la condición humana. Separar naturaleza e historia del hombre carece de sentido real, aunque sea necesario para el desarrollo de la ciencia. La conciencia del modo de ser de la vida humana va unido a la de la propia historia del hombre. Por tanto, sin la referencia al desarrollo del transcurso histórico no puede entenderse lo que fue y es la filosofía. La idea de una filosofía estricta y final es sólo eso: una idea. Nacida de un pensar que mira a la seguridad, la sabiduría en sentido lato tuvo historia antes de la historia escrita. La propia filosofía tiene un sentido sapiencial independiente del contenido concreto de formas y método; y es historia por su origen (resultado de la condición humana), por su contenido (temas, problemas y método), y *a nativitate* por su fin (búsqueda de la seguridad definitiva).

También por su origen, la sabiduría humana muestra su condición social; y la interrelación entre ésta y el pensamiento es más amplia y honda que la aparente; más aun, dicha interrelación es *conditio sine qua non* para que exista lo que debe entenderse por sociedad; pues ésta va más allá de las correlaciones que se dan en una familia o en un grupo de animales, aunque nuestros ancestros hayan pasado por dicha etapa. Nuestra especie ha alcanzado un modo estructural común, global, unitario y total al que Aristóteles llamó inteligencia, concepto y término que aún sigue utilizando el común de los hombres. Al parecer, la especie llegó a ello antes de lo que se creía hasta hace pocos años, gracias a la compleja urdimbre psico-biológica a la que llamamos mente; tan peculiar que se ha relacionado con algo que requirió otro nombre: el espíritu. Qué sea o no sea éste es algo que aparecerá a lo largo de este libro

Los procesos de totalización resultantes han vinculado al hombre con la invención, uso y transmisión de instrumentos, así como a la experiencia (cf. *Metafísica,* A 1, 980b 26 a 981b 26). El uso total y especializado, permanente y transmisible, de instrumentos y experiencias se hizo condición de la especie y raíz de un complejo sistema de señales, ideas y estructuras que solemos designar con el término cultura, cuya evolución y modalidades son suficientemente conocidas por el posible lector de este volumen.

Baste, pues, con un ejemplo. Sabemos que una serie de operaciones útiles y de gestos admirativos y comprensivos fueron aprendidos, guardados y transmitidos, como observar un guijarro, utilizarlo para golpear, producir una fractura y usar el filo resultante. Nació así una «industria» humana, hasta llegar a las artes, tales como fueron descritas por Aristóteles; y se alcanzó una «experiencia» en el sentido aristotélico del término.

2. EL SABER Y LAS FORMAS CULTURALES

Industria humana y experiencia fueron condiciones necesarias pero no suficientes para estructurar una cultura. A ellas hubo de agregarse una explicación del sentido de lo propio y de su entorno para entenderlo como ámbito a la vez de seguridad e inseguridad; el desarrollo de este entendimiento condujo a la idea del todo o del cosmos. Si la seguridad está dentro de ese todo o allende es el meollo de las filosofías que serán sintetizadas en este libro. Al haber dejado como «inobservables» los estados pre-sapienciales de las filosofías aquí expuestas, las concreciones sapienciales escritas nos remiten al carácter urbano de sus estructuras culturales. Intentaré una explicación elemental con ejemplos tomados de las culturas a las que pertenecen las filosofías estudiadas en este volumen.

El dominio de las artes agrarias primitivas dio lugar al asentamiento permanente de los grupos humanos. Posiblemente el cultivo de plantas, la domesticación de animales, el invento del huso y el alfar fueron quehaceres de la mujer y de la prole imberbe, mientras los varones cazaban y depredaban. Recuérdese que el asombroso texto de Averroes acerca de la condición social de la mujer en algunas sociedades islámicas de su tiempo, dice que las mantenía sin más ocupación, fuera de las biológicas, que la textil y alfarera, o sea: las más primitivas[2]. Gracias a la sistematización de dichos inventos el «hábitat» humano se concretó en establecimientos fijos que conducirían a lo que hoy llamamos una ciudad. A partir de ese momento la estructura socio-cultural se convierte en civilización urbana. Las ciclo-culturas nómadas o son absorbidas por las agrarias sedentarias o tienen que usar las *formas y método* tomados de aquélla. No puede caber duda alguna que las sabidurías de Lao-Zi, Confucio, el brahmanismo, el budismo o Zarathuŝtra pertenecen a sociedades agrarias y urbanas. El éxito

2. Averroes, *Exposición de la* República *de Platón*, trad. intr. y notas de M. Cruz Hernández, Madrid, [4]1996, p. 59.

de las doctrinas budistas, mazdeas y maniqueas entre los grupos turcos del Asia Central, corresponde al uso de unas *formas y método* buscadores de una seguridad superior a la de su anterior chamanismo.

También los nómadas menores, cabreros y ovejeros, como los grupos abrahámicos, experimentaron el mismo fenómeno. Por ejemplo, la familia de la que procedía el epónimo Abram creían en la formalización astral femenina mesopotámica (Iŝtār) antes de la revelación del Señor semítico 'El, que le hizo mudar de nombre y llamarse Abraham, señal de una evolución filológica siempre larga. La cultura teocrático-judía no fue la obra de «nuestros padres», Abraham, Isaac y Jacob, antes de sus asentamientos, sino tras de ellos y, sobre todo, después de las invasiones de los hebreos nómadas mosaicos.

Ciertamente, hubo otros grupos de nómadas menores o de caravaneros que permanecieron en un relativo aislamiento; pero que recibieron aportes de las ciclo-culturas vecinas más desarrolladas, como sucedió con los árabes preislámicos del Ḥiŷāz. Pese a las raíces abrahámicas de La Meca (La Ka'ba, el Maqām Ibrāhim y el pozo de Zam-Zam) los mekkíes confiaban en la formalización astral femenina: su querida diosa Lāt. Apenas el islam lanzó a los árabes a la conquista, los asentó en grandes ciudades, dedicándose a las artes y la agricultura, lo que acabaría con la virtud de su cohesión social (*'aṣabīya*), al decir de Ibn Jaldūn.

3. EL ORIGEN DE LOS MODOS DE LA SABIDURÍA HUMANA

El análisis de las interrelaciones culturales es uno de los laberintos más inextricable y maravilloso de la historia, tanto que ésta, en su forma escrita, vive en un permanente tejer y destejer. Sin embargo, pueden sintetizarse en cuatro sistemas transformables y autorregulables de interrelación cultural: *a*) La vinculación esencial de la ciclo-cultura con su mundo material y social. *b*) La independencia material, pero no formal, de las *formas y método*, que pueden transmitirse de una cultura a otra, como el cultivo de los cereales o los sistemas de expresión gráfica; lo que no se transmite tan fácilmente es el sentido de una cultura o el de una sabiduría, so pena de una «conversión» que en tal caso suele ser recíproca. *c*) La rapidez de transmisión de los «inventos» y de los nuevos usos, y *d*) La imposición de las *formas y método* de las ciclo-culturas de los vencedores sobre los vencidos, salvo cuando las de estos últimos son más eficaces que las de los prime-

ros, que en este caso las hacen suyas; pero sólo de las *formas y método*. Basta una ojeada sobre los mestizajes culturales iberoamericanos para comprobarlo. Por tanto, ninguno de los modos de la sabiduría humana debe darse por muerto.

El saber que busca seguridad se inició en las ciclo-culturas nómadas[3] en formas religiosas eminentemente «práxicas» y cuya manifestación cultual más común y evidente es la adivinación o conjuración por medio del chamán. Adivinar lo que va a suceder, hacerlo propicio o conjurar su peligrosidad proporciona una seguridad a la que puede añadirse la apoyada en la confianza con lo Otro, a lo que se accede mediante los ritos del chamán. Aunque la cosmovisión de las formas religiosas chamánicas sea incipiente, casi siempre implícita y poco organizada, supone una cierta concepción del universo. Éste es el primer nivel de sabiduría totalizante humana explorable.

Tras del desarrollo de la revolución agraria, las teo-cosmogonías adquirieren una mayor complejidad así como sus características más peculiares. Entre los nómadas pre-asentados o post-asentados, dominó la proyección astral, solar o lunar, masculina o femenina y, por combinación, mixta. La sabiduría proporciona seguridad mediante el poder de las fuerzas naturales formalizadas mitológicamente en las divinidades astrales organizadas en cosmogonías y cosmofisiologías que dan confianza al hombre. Posiblemente, los grupos cazadores-depredadores, que acaso si apenas cambiaron sus ritos chamanes durante el período nómada, cuando pasaron al sedentarismo agrario, formalizaron el poder de las fuerzas naturales en animales, árboles, grutas o piedras donde tenía casa la divinidad. Sus divinidades, culto, sacerdocio y teocosmogonía se organizó de modo semejante al de las formalizaciones religiosas astrales. El resultado en uno y otro grupo fue una segunda sabiduría, la típica del polimorfismo religioso, suficientemente estudiado y conocido incluso por los no especialistas.

El desarrollo de los asentamientos urbanos y la creación de un territorio propio, unido a una de sus más importantes consecuencias, el auge del comercio, condujeron al desarrollo de la seguridad de los residentes entre sus muros. La garantía de su seguridad cosmovisiva la representa el Dios de la ciudad, en la que encontró su centro la sabiduría religiosa y sus mitos, generalmente mediante un intermediario: el patrón, representado en una for-

3. Como en otros trabajos, recurro para esta exposición a una de las hipótesis menos comprometida de la historia de las religiones; la desarrollo tal como la entiendo y expongo desde hace muchos años. No ignoro y respeto las críticas que se le han hecho: pero la creo útil para trabajos como el presente.

ma concreta y visible, que garantizaba directa o indirectamente la seguridad social por medio de la interpretación *pro domo sua* de la cosmovisión. Serán hombres de estas ciudades los que den lugar a dos fenómenos capitales en la sabiduría: el unideísmo y el saber sapiencial.

La raíz del unideísmo hay que buscarla en la evolución de la sabiduría religiosa polimórfica. Brahma, Amōn Rā' o Zeus, pongamos por ejemplo, no eran cada uno de ellos un dios más entre los otros dioses; cuando menos son *primi inter pares*. Zeus era el padre de los dioses. Si Amōn Rā' no hubiese sido el Señor hegemónico de Tebas (Luxor-Karnac), difícilmente Ajenatōn hubiera alcanzado el unideísmo de Atōn, el disco solar, cuya formalización hay que entender en sentido inmanentista. Lo mismo debe decirse de la supuesta reforma de Zarathuŝtra: Ahura Mazdāh siempre triunfa sobre Ahriman. La forma más dualista, predominante en los ritos cultuales y sacerdotales populares, tuvo que recurrir a Zervān o Zurvān, en especial durante el período sasánida.

El hecho más importante de la evolución de la sabiduría religiosa cosmovisiva como conocimiento de seguridad fue el nacimiento de lo que acostumbro llamar saber sapiencial. No me he atrevido a titularlo pre-filosofía en cuanto Aristóteles dice de Tales de Mileto: ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας («sino que Tales, iniciador de tal filosofía», *Metafísica*, A 3, 983b 20-21). Pese al carácter de saber sapiencial de los siete sabios de Grecia, entre los que se incluye a Tales, y de la mayor parte de los presocráticos, Platón y Aristóteles los consideraron como filósofos, aunque eminentemente físicos.

4. LA REVOLUCIÓN MONOTEÍSTA Y LA SABIDURÍA

1. *Origen y desarrollo de la sabiduría del monoteísmo judío*

El monoteísmo es la idea central de tres grandes formas religiosas: la judía, la cristiana y la musulmana; las tres se consideran la Sabiduría con mayúscula; sorprendentemente, las tres se han servido de la filosofía de los griegos, y las tres prometen a los hombres la mayor seguridad, así en la Tierra como en el Cielo. Los judíos se consideran los primeros receptores y transmisiones de la Religión del Dios Único cuya Sabiduría es ilimitada, segura y eterna. Ahora bien, no se dieron de bruces con ella cuando Abraham escuchó la orden de su Señor para dejar Ur Qaddiŝ y mar-

char hacia la Tierra Prometida, sino que su concepción exigió un largo período de tiempo. Aunque ello sea conocido por el hombre culto bien informado, conviene insistir en el proceso de elaboración del monoteísmo judío, pues es esencial para entender luego las teo-filosofías cristiana, islámica y judía.

El monoteísmo parte del principo de la profecía. Indudablemente el significado de dicho término no es rigurosamente unívoco para el Antiguo Testamento, el Evangelio y el Alcorán, sino estrictamente análogo; pero en los tres casos hay algo obvio: Dios se ha manifestado directa o indirectamente a sus elegidos por la Palabra y en el tiempo. La profecía, por tanto, tiene un sentido histórico[4]. Las tradiciones abrahámicas (acerca de Abram-Abraham, Lot, Isaac y Jacob-Israel) se refieren a una divinidad tribal: el Dios o Señor de nuestros padres cuyo nombre propio pudiera ser 'El-Saday[5]. El origen de dichas tradiciones acaso haya que situarlo antes del 1300 a. n. e. pero sólo fueron fijadas por escrito entre seiscientos y ochocientos años después. Se refieren a un Dios uno y trascendente, mas sólo para el grupo tribal.

Al anterior concepto se yuxtapuso después el de la divinidad de las tradiciones mosaicas posteriores al 1300 a. n. e. En principio debieron ser exclusivas de los hebreos nómadas que invadieron violentamente la tierra de Canaán, frente a la sedentarización abrahámica que fue pacífica y hasta utilizó el sistema de compra de terrenos. Los invasores postmosaicos, para justificar su primacía político-religiosa, identificaron a su Señor, Yahwé, que antes tuvo santuarios propios, con el «Dios de nuestros padres» abrahámico. La divinidad resultante Yahwé-Elohim (El Señor Yahwé) es un Dios vivo, único, exclusivo, actor directo de y en la historia y cuya dimensión personal aparece en el pacto sinaítico; pero no es el Dios de todos los hombres. Es al pueblo hebreo al que se le dice: «No tendrás otro Señor que Yahwé».

La anterior idea monoteísta no tenía una dimensión universal,

4. El actual *textus*
vocalización masorética, es una compilación postbabilónica en la que se hicieron correcciones y agregaciones hasta el siglo III a. n. e. Las tradiciones llamadas yahwista y elohista posiblemente siempre fueron orales: las deuteronómicas y el Código sacerdotal pudieron tener textos escritos postdavídicos y prebabilónicos.

Las ideas expuestas aquí están tomadas de mis siguientes trabajos: «El problema de la identificación abrahámica de la divinidad tribal y el Señor universal», en *Homenaje a D. Gonzalo Maeso*. Granada. 1980. pp. 149-158: «La idea del Señor universal 'El y los asentamientos preisraelitas en la Tierra de Canaán»: *MEAH* 30 (1981). pp. 37-48. y «Las novelas egipcias de José y del joven Moisés»: *MEAH* 41 (1992). pp. 5-33. En ellos pueden consultarse las fuentes que he manejado.

5. *'El* es el nombre genérico de la divinidad semítica: en hebreo 'Elohim. forma mayestática: en arameo. 'El o 'Elo: en árabe. Allāh.

Yahwé-Elohim es el mejor y más seguro Dios al compararlo con las divinidades locales de Egipto y de la Tierra de Canaán, en especial durante el período llamado de los Jueces. Al imponerse, aunque por poco tiempo, la monarquía hebrea con el rey David, el rechazo de las divinidades de los pueblos vecinos y la supremacía del Dios de Israel hicieron que el Señor Yahwé se universalizara. Así, Esdrás y Nehemías, suponen que la divinidad que ordenó a Ciro libertar a los pueblos subyugados por el Imperio neo-babilónico y devolverles sus dioses, fue el Señor Yahwé y no Ahura Mazdāh. La cautividad en Babilonia, la precariedad de la restauración del Templo y la compilación codificadora de la Escritura después del destierro formalizan el monoteísmo entre los siglos VII al III a. n. e. Sin embargo, desde finales del siglo VI a. n. e. la divinidad una y única recibió un nuevo matiz que va desde el anuncio de un Mesías restaurador («de la estirpe de David»), como aparece en el Proto-Isaías, hasta el Mesías Hijo del Hombre del Deutero-Isaías.

A partir del siglo III a. n. e. la religión judía presenta una formalización teológica, legal y cultual cerrada, aunque con dos portillos abiertos: el de los impíos samaritanos y el de los espirituales alborotadores; lo uno y lo otro a los ojos de los fieles levitas, paladines de la estricta observancia legal. Lo que nadie aplica es el sentido universal del Señor Jahwé, y los persas, los herederos de Alejandro y los romanos, pese a su poder, serán mirados siempre como incrédulos apestados, cuyo sólo contacto manchaba a los fieles estrictos.

2. *El monoteísmo cristiano*

Incluso la concepción cristiana original, según relatan los *Hechos de los Apóstoles*, duda ante la universalización del Dios único. San Pedro, Santiago y otras columnas de la Iglesia, como dijo san Pablo, empezaron por considerar la reforma cristiana como algo peculiar del ámbito judío. El concepto de Hijo del Hombre utilizado por Jesús de Nazaret serviría de apoyo para las procesiones trinitarias que explican a Jesucristo, Dios y Hombre verdadero. El verdadero universalizador de Jesucristo, como la definitiva sabiduría, frente a la mera fiel observancia ritual judía y a la filosofía de los griegos, fue san Pablo:

> Los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, para los gentiles locura; pero para los que han sido

llamados, judíos o griegos, Cristo, la fuerza de Dios y su sabiduría[6].

Las consecuencias de la universalización paulina de la sabiduría cristiana fueron extraordinarias; pero al no ocuparse este volumen de la filosofía cristiana, no debemos hacer referencia alguna sobre ellas.

3. *El monoteísmo islámico*

El credo musulmán afirma que sólo hay una religión del Dios Unico (*Dīn Allāh*), que es el islam o sometimiento a Dios, desde el primer hombre, Adán, hasta la consumación de los siglos. La revelación a Mahoma (Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muṭṭalib) es la definitiva y perfecta. El Profeta de los árabes enviado por Dios (*Rasūl Allāh*) cierra la profecía y deja en el Alcorán el mensaje definitivo, indefectible, inerrable y total para la humanidad entera hasta el día de la Resurrección. Se trata de un acto de fe. En cambio la explicación crítica histórica, que no es tan inextricable como algunos suponen, ni tan incompatible con la fe como otros sostienen, señala tres hechos evidentes: *a*) el atraso religioso de los árabes del Ḥiŷāz a principios del siglo VII d. n. e.; *b*) la presencia de comunidades y predicadores judíos y cristianos en dicha región y las circundantes, y *c*) la existencia de tradiciones abrahámicas en La Meca.

La religión preislámica de los árabes del Ḥiŷāz y del Naŷd era un polimorfismo politeísta y polidemonista, acaso más arcaizante que realmente antiguo y vinculado con las formas del culto de los dioses de la ciudad. En La Meca, por su condición de punto central en la ruta de las caravanas y de principal centro mercantil, en el *témenos* de la Kaʿba y junto a los betilos de tradición abrahámica, se encontraban numerosas divinidades locales y tribales. Así, Iŝtār, de origen babilonio; Lāt, tan querida de los mekkíes; ʿUzzà, Manāt, Ḥubal, los Cinco Justos, etc.; hasta más de un centenar de dioses locales, algunos simbolizados por monolitos: las piedras erectas a las que se refiere el Alcorán.

La presencia de judíos en el interior de Arabia está documentada desde el siglo II, fecha de los asentamientos más importantes de Yaṯrīb, la futura Medina. Dejando aparte la tradición abrahamizada que remonta la llegada de los judíos a la supuesta peregrinación de Moisés y Aarón a La Meca, cabe pensar que tras la

6. I Carta a los Corintios, I, 22-24.

diáspora babilónica y especialmente después de la fundación de Alejandría, algunos comerciantes judíos pudieran haberse instalado en el Ḥiŷāz y en el Yemen. En el siglo III ya eran ricos y poderosos, si hemos de creer a los historiadores árabes; el poder político lo perdieron tras la emigración al norte de los árabes yemeníes, pero no sus bienes, incluidas las tierras. Su fuerza social procedía tanto de su organización religiosa como del hecho de ser de raza árabe.

Los grupos cristianos árabes también están documentados a partir de finales del siglo II. No se les atribuyen riquezas, pero sí un buen nivel cultural (lo que era cierto en el caso de los ʿibādíes de Ḥīra); y se les miraba con mayor simpatía que a los judíos. Si las doctrinas que les atribuye el Alcorán fueran ciertas, su ignorancia teológica y su confusión dogmática eran estupendas. Los más eran monofisitas (como sus vecinos etíopes y coptos) o nestorianos, como los ʿibādíes y las comunidades del Juzistān. Sin embargo, dichas denominaciones, así como las de jacobitas, melkitas, ortodoxos, etc., se referían más al origen de las «dinastías» episcopales originarias que a la real dogmática profesada.

Algunos especialistas han supuesto que las tradiciones abrahámicas mekkíes fueron poco menos que inventadas por Mahoma. Nada más improbable. Si Mahoma lo hubiese hecho, bien se lo hubieran echado en cara la oligarquía mercantilista mekkí, que acusó de todo cuanto pudo al Profeta con manifiesta exageración e injusticia. Al menos tres «documentos» físicos eran antiguos; el edículo llamado la Kaʿba, supuestamente construido por Abraham para conservar la Piedra Negra, testimonio de la alianza de Dios con el hombre; el Maqām Ibrāhīm, que señala el lugar que ocupó Abraham-Ibrāhīm mientras la Kaʿba era construida; y el pozo de Zām-Zām, que Dios hizo brotar para calmar la sed de Ismael-Ismāʿīl, el primogénito de Abraham.

Mahoma nunca tuvo duda de su misión profética. Era el escogido por Dios para transmitir la forma definitiva del mensaje divino, primero a los mekkíes, después a todos los árabes, al final a la humanidad entera. Pese a tan importante papel, era un hombre como los demás. El mensaje codificado en el Alcorán (*al-Qurʾān*), cuyo *textus receptus* es el menos problemático de los tres Libros Sagrados[7], presenta numerosos elementos abrahámi-

7. Me refiero exclusivamente a su unidad. El *textus receptus* del Antiguo Testamento es un conjunto de escritos, de carácter muy dispar, codificados entre los siglos VI al III a. n. e. El Nuevo Testamento actual se redactó en sus partes esenciales entre los años 50 y 130 de nuestra era. Aparte de los cuatro Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, en él se incluyen el Apocalipsis y las Cartas.

cos. Después del nombre de Dios, el más citado es el de Abraham, seguido del de Moisés. El nombre de Jesús (ʿĪsà b. Maryam) aparece en varias aleyas; en otras se hace referencia a Cristo (el Ungido); María es considerada virgen y se tacha de calumniadores a quienes niegan tal virtud. Hay alusiones o citas a san Juan Bautista, el Evangelio, los Apóstoles. Jesús es hijo de María la Virgen y del Espíritu (*Rūh Allāh*); pero sólo es un profeta-enviado, un hombre como los otros y no un Dios-hombre. Jesús anunció la venida del Profeta definitivo, pues el Paráclito anunciado se llamaba Aḥmad, nombre de la misma raíz (*ḥmd*) que Muḥammad, aunque los cristianos de los Concilios Ecuménicos borraron tal nombre y corrompieron los textos para acomodarlos al Símbolo. La Trinidad cristiana es negada explícitamente y presentada como incompatible con el monoteísmo, pero dicha Trinidad sería la formada por Dios, Jesús y María.

Ni los judíos ni los cristianos, desde los tiempos de Medina, aceptaron las interpretaciones alcoránicas de sus respectivas doctrinas. En el caso cristiano, san Juan Damasceno, Padre de la Iglesia, pero árabe de raza y alcurnia, nacido el año 676 (57 de la héjira), realizó la primera interpretación documentada del islam: la filocristiana, seguida por muchos teólogos cristianos y aún por los críticos científicos agnósticos del siglo XX. El islam sería una hijuela del cristianismo; la concepción de Jesús como solo excelso profeta-enviado y la negación de la Trinidad procedería de una mentalidad herética tan empecinada como carente de formación escrituraria y dogmática. Aunque no sea esta mi opinión, sin embargo, tal interpretación también haría del islam la forma más acabada y simple del monoteísmo[8].

4. *Las aporías de la sabiduría monoteísta*

La sabiduría monoteísta proclamó siempre su dimensión universal. Sin embargo, tanto las ideas concordantes como las divergentes de las sabidurías judía, cristiana e islámica presentan importantes problemas. Sólo nos referiremos a los que tienen mayor relación con los pensamientos islámico y judío que se desarrollan en este libro.

El Dios judío, cristiano e islámico es uno y único, en nada semejante a lo creado; cognoscible en su singular Esencia sólo por la revelación y no por percepción, abstracción o analogía

8. Para todo lo referente al islam me remito a la *Historia del pensamiento en el mundo islámico* I, Madrid, 1996 pp. 19-46. Las fuentes principales, aparte de mi interpretación personal del Alcorán, aparecen en las pp. 47-49.

simple, y es Dios de todos los hombres, aunque sólo se haya manifestado al pueblo de Israel (tesis judía) o su manifestación inerrable sólo se encuentre en el texto árabe del Alcorán y en tal lengua deba rendírsele culto (tesis musulmana). En cuanto a los cristianos, creemos que el Dios Uno y Único es Jesucristo, Dios y Hombre, de la misma esencia que el Padre y el Espíritu Santo. ¿Pero quién muere, en el sentido directo del término, en la cruz? Si la auténtica Sabiduría es la que procede de la Palabra de Dios, ¿es necesario otro tipo sometido a principios lógicos, basado en la experiencia y desarrollado por el entendimiento humano?

La respuesta a los puntos principales de los anteriores principios y a las aporías que presentan constituye la historia de las tres grandes religiones monoteístas y origina problemas teo-filosóficos muy complejos. La concepción común del Dios del monoteísmo revelado a los hombres condujo a la múltiple dialéctica intelectualismo-voluntarismo, analogía-equivocidad, filosofía-teología, y dio lugar a cuestiones tan minuciosas como las diferencias entre analogía simple, de atribución, de proporción y de proporcionalidad. La presunta reclusión de la profecía en el Pueblo de Israel ha conducido a considerar la religión judía como estricto signo de identidad de una comunidad social de creyentes e incrédulos. El principio islámico de la inerrabilidad del Alcorán árabe es la base escrituraria del integrismo. Las muy complejas implicaciones del concepto Dios-Hombre dieron origen, a los problemas cristológicos y trinitarios, y a las herejías, realmente formales o acaso meramente materiales, como las implícitas de muchos cristianos de buena fe, pero legos en teología y dogma. El inquietante interrogante de la muerte de Dios en la Cruz no puede resolverse mediante el solo recurso teológico. Gracias al drama de la cruz, el cristianismo ha acercado a Dios hasta el hombre. ¿Cómo no va a ser amado, amante y amor el Dios-hombre que sufrió en la cruz como otros hombres padecen a diario? A este Dios es a quien ama Ibn ʿArabī por medio del profeta Jesús, el hijo de María, o santa Teresa y san Juan de la Cruz por Jesucristo. A este Dios se le puede tutear y decir:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el Cielo que me tienes prometido. [...]
Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido [...]
Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo yo te amara, [...]
No me tienes que dar porque te quiera;

pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

La respuesta musulmana a la dualidad sabiduría islámica-filosofía creó los problemas del *Kalām* (teología especulativa) y su proyección sobre la *fálsafa* (filosofía escolástica); condujo a la hipertrofia de las tradiciones (*ḥadīṯ*), a la confusa identificación de los *ḏimmíes* (tributarios protegidos) con los *ahl al-Kitāb* (cristianos y judíos), al peculiar carácter semi-sacral del imāmato y al nacimiento de la Ŝī ‘a, a la «politización» del acto público de la plegaria solemne del viernes y, en fin, al integrismo tan viejo como actual. Las respuestas judía y cristiana constituyen la historia de la filosofía latina medieval, en la que no hemos de entrar por no ser expuesta en este volumen.

5. *La modalidad ético-sapiencial de la filosofía*

Todo saber, incluso en las formas más arcaicas o rudimentarias del chamanismo, remite a una cierta cosmovisión por vaga o confusa que sea; con mucha mayor claridad en las teo-cosmogonías o en el saber sapiencial[9] pero en algunas filosofías se presentan como predominantemente ético-sapienciales, sin que nunca falte la referencia cosmovisiva. Así el *Daodejing* empieza diciendo:

> El Tao que puede ser nombrado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre inmutable. *Sin Nombre* es Principio del Cielo y de la Tierra. *Con Nombre* es la Madre de los diez mil seres[10].

Sin embargo, sea el *Daodejing* una compilación tardía de la época de los Reinos Combatientes (403-221 a. n. e.), o la obra de un viejo maestro, Lao-Zi, acaso llamado Bo Yang Li, representa una actitud polémica ante el pensamiento confuciano; y Confucio es un compilador-transmisor de la cultura y sabiduría antiguas de los *Anales de Primavera y Otoño, Libro de los ritos* y *Crónica del Principado de Lu,* con cuyos materiales redactó su tratado *Chunqiu* (Primaveras y Otoños), las raíces de la actitud sapiencial china es un riguroso inobservable. Los «santos soberanos», Yao, Ŝhun y Yū, y el de la tercera dinastía el rey Wen, pudieran ser mitificaciones de la tradición ritual. La acusación taoísta de que la escuela confuciana había fosilizado la virtud natural y sim-

9. Como recuerda Aristóteles en *Metafísica*.
10. Los «diez mil seres» quiere decir todas las cosas.

ple de los antepasados, apunta a un fondo sapiencial común. De cualquier modo, la filosofía china está muy alejada de las formas del chamanismo nómada, pues el pueblo chino aparece en la historia como profundamente sedentarizado en las llanuras y orillas de los grandes ríos.

La preocupación principal del *Daodejing* se centra en las consecuencias éticas del Tao seguramente inmanente. El continuo biológico, físico y moral de la «virtud» o *De* es esencial:

> Del Tao nace Uno; del Uno nace el Dos; del Dos nace el Tres; del Tres nacen los diez mil seres. Los diez mil seres llevan en las espaldas la Oscuridad (*Yin*) y en brazos la Luz (*Yang*). Así, el Soplo (*Qi*)[11] del Vacío queda armonizado (*Daodejing*, cap. 42).

El esfuerzo sapiencial está enfocado hacia la idea del hombre perfecto o Santo (*Shengren*) dotado de las virtudes dianoéticas y éticas, la primera de las cuales es una humildad modesta, casi inane:

> Cuando decayó el Tao surgieron la Bondad y la Justicia. Con los talentos y los ingenios aparecieron los falsos artificios. Cuando faltó la armonía entre los seis parientes se inventó la piedad [filial] y el amor [paterno]. Para remediar las revueltas de los pueblos se inventó la fidelidad [de los súbditos] (*Daodejing*, cap. 18).

Nada, pues, de virtudes sociales; nada de gobierno reformista o revolucionario; gobernar es no intervenir: «cuanto más decretos, más ladrones» (*Daodejing*, cap. 57; cf. también caps. 29, 48 y 58).

Sea anterior o posterior a la raíz de la actitud del *Daodejing*, la filosofía de Confucio es menos cosmovisiva que la taoísta. El «hilo continuo» es una teoría de la unidad que garantiza la seguridad humana. Confucio parece no estar totalmente seguro de la razón última del cosmos; en cambio si lo estaba de la naturaleza del hombre, pues todos los humanos constituyen un continuo a la vez biológico y social. Es difícil encontrar en sus obras una referencia explícita a la bondad o maldad connaturales del hombre y son numerosas las que se refieren a la búsqueda de la felicidad. Como de hecho los hombres son infelices social e individualmente, la sabiduría debe ser un método que los encamine al descubri-

11. El «soplo» es la materia.

miento de la felicidad por medio de una cierta medida. De aquí la necesidad de la organización de la sociedad humana, que debe ser regida por un gobierno que procure el bienestar social.

La estructura social tiene unos fines y exige ciertos métodos. Los fines se organizan en torno a uno central: el gobierno universal apoyado en el trabajo obligatorio y la economía familiar. Los métodos estudiados en el *Libro de las mutaciones* (*Yijing*), son las relaciones germinales y orgánicas, las correlaciones de imágenes o ideas como signos y los juicios como consejos apotegmáticos. Todo ello conduce a la Rectificación de los nombres codificada en el antes citado *Chunqiu* (Primaveras y Otoños). Los nombres deben coincidir con su contenido conceptual; los no coincidentes son inútiles, contraproducentes y hay que prescindir de ellos. Lo que se busca, por tanto, es una enseñanza eficaz de las costumbres, que brotaron de la naturaleza, y que constituyen el verdadero método de gobierno.

6. *La modalidad cosmo-ético-sapiencial de la filosofía*

Las modalidades ético-sapienciales de la filosofía representadas en el modelo taoísmo *versus* Confucio explican la rica filosofía china que llega hasta hoy. Paralelas a ellas existen otras en las que el peso cosmovisivo condiciona fuertemente el talante ético. A mi entender, el ejemplo más eficaz es el que reside en las concepciones de las sabidurías de las cosmovisiones de los indoeuropeos de Asia.

Los himnos védicos, especialmente el *Rig Veda,* suelen fecharse entre el 1500 y el 800 a. n. e., aunque el *textus receptus* procede de aproximadamente el 600 a. n. e. Su forma es la de invocaciones a las divinidades; pero su valor, en lo que importa aquí, no se reduce a su rico contenido teo-cosmogónico polimorfo (politeísmo), sino en tanto que permite la remisión a etapas más primitivas de la cosmovisión indo-irania.

La raíz nómada astral puede ser anterior a la idea de *Dyaus pitā* (el Padre divino); y su concreción predominantemente solar. Aparte de su paralelismo con Zeus, también aparece en el propio emplazamiento de Benarés en el punto preciso de la curva del Ganges en que los rayos del sol naciente hieren directamente sobre los *gats* actuales. A ello deben agregarse los ritos del fuego y el culto del *soma* indios, o el culto del fuego iranio y el carácter lumínico de Ahura Mazdāh. Sin embargo, no debe olvidarse que Varuna puede tener un origen lunar.

Las divinidades védicas son concreciones de fenómenos na-

turales: la Aurora (*Usas*), el Viento (*Vayū*), el Sol (*Sūrya*), sin que exista una solución de continuidad entre la realidad física y la divinidad. Por otra parte, se trata de entidades no perennes surgidas del Cielo, de la Tierra o de otros dioses. Las treinta y tres divinidades del *Rig Veda* (once para cada una de las tres «regiones», Tierra, Aire y Cielo) son simbolizaciones; las más citadas son Agni (fuego), Indra (¿acaso originariamente el rayo?) y Soma (una planta de origen astral cuyo jugo puede interpretarse como un pneuma). Las luego famosas divinidades del hinduismo, Viŝnú y Ŝiva (primitivamente Rudra), son poco citadas.

La riqueza de la concreción teo-cosmogónica del *Rig Veda* condujo a un intento de búsqueda de la acaso raíz cósmica inicial, como aparece en las *Upaniŝadas* (Enseñanzas reservadas) más primitivas, posiblemente posteriores al 800 a. n. e.; pero también a la idea de la reencarnación que, desde este momento, será el motivo central de la dialéctica ético-cosmogónica. No se trata de una reencarnación material directa mediante los pulverizados restos físicos del individuo, sino por la nueva reunión de las acciones humanas vividas. Por tanto, pasamos de una sabiduría teocosmogónica a una ético-cosmogonía sapiencial que daría origen a las filosofías brahmánicas, ŷainistas y budistas, y a su rica evolución desde el 500 a. n. e. aproximadamente hasta hoy. Aunque el desarrollo del conjunto de las «escuelas» que constituyen dichas tres grandes concepciones corresponde al cuerpo del capítulo correspondiente, como estricto ejemplo, haremos una breve referencia al ŷainismo y budismo por su coincidencia en algo esencial de sus filosofías: la negación de la divinidad entitativa.

Las doctrinas cuyo origen se remonta a Pārŝva Mahāvīra tienen como punto central la liberación del hombre; para ello es menester eliminar las creencias absurdas y, por ende, intranquilizantes, y los actos pasivo-activos. La presentación aparencial carece de sentido, pues sólo hay cinco realidades imperecederas (*astikāya*): espacio, movimiento como medio (*dharma*), reposo como medio (*adharma*), materia (*puggaba*) y almas (*ŷīra*). La materia estaría formada por átomos sutiles como *karma*. Las almas podrían tener una existencia permanente no corpórea, pero acaso sería inexacto decir que espiritual; la liberación remitiría a una cumbre o techo cósmico. Por tanto, la idea teo-cosmogónica de la divinidad pasa a ser un no-Dios[12].

Las doctrinas que parten de la predicación de Sindharta Gau-

12. No me atrevo a utilizar el término ateísmo por sus connotaciones ideológicas en el pensamiento y en la cultura occidentales.

tama, al que se abrió la luz o Buda (*Buddhah*), se suele diversificar en dos «vehículos»: Hīnayāna y Mahāyāna, esta última con dos formas diferentes, una originaria del siglo II y la otra hacia el siglo V. La liberación reside en alcanzar el nirvāna. Realmente no existe esencia ni sustancia alguna, sólo confluencia de factores existenciales (*dharma*). No hay almas propiamente dichas, sino «flujo de conciencia». El liberado es, por tanto, un no-individuo. Una concepción tan radical hace que las dos formas genéricas del Mahāyāna resuciten un cierto panenteísmo, tan contradictorio que lo existente aparente es no-realidad, la conciencia se convierte en receptáculo, el camino hacia la liberación en la «carrera» de los bodhisattvas y el nirvāna en un vacío existencial (*apratiŝthata*). La idea teo-cosmogónica de la divinidad deja paso a un no-Dios.

Los datos de los escritos védicos y avésticos permiten suponer que la concepción indo-irania pre-védica fue el fundamento de la fase chamanista irania. Cuando estos grupos arios se asentaron, crearon un espacio dinámico territorial propio: el Irán o dominio de los arios (*Airyana Vaēŷa*). La fase chamanista, tras el asentamiento, se transformó en los ritos de los postchamanes sacrificadores (*karapan*) y de los sacerdotes (*usiq*), tan duramente criticados por Zarathuŝtra. La evolución religiosa irania en su origen no fue tan diferente de la india, como a veces suele ser presentada. Existe un relativo paralelismo entre las *yasnas* del *Avesta* y las *Upaniŝadas;* unas y otras hacen referencia a una cierta «enseñanza reservada».

El problema principal del proceso ético-cosmológico iranio reside en el carácter peculiar de la concepción de Zarathuŝtra, presentada por éste como una vuelta restauradora de una supuesta raíz unideísta irania. En tal caso la busca de la raíz cósmica inicial se habría concretado en el Señor de los Señores y Dios de los dioses que *Esdras* y *Nehemías* identificaron con Yahwé-Elohim al haber ordenado a Ciro que libertase a los pueblos cautivos de Babilonia y les devolviese sus dioses. Zarathuŝtra, pese a la distancia y carencia de relación, opera como los codificadores del *Antiguo Testamento* y retroproyecta a su divinidad unideísta, Ahura Mazdāh, el poseedor de la sabiduría radical y, por tanto, el Señor sabio, al tiempo de los antepasados. El sentido de su reforma es el rescate de lo original frente a la degeneración religiosa de los *karapan* y los *usiq*.

La interpretación de Zarathuŝtra chocó con el dualismo religioso, real o virtual, tanto *a parte ante* de su reforma, como *a parte post.* El primero está suficientemente explicado por el pro-

pio Zarathuŝtra; el segundo es bien conocido históricamente e impresionó vivamente a los griegos y a los primeros cristianos. Si, por el contrario, prescindimos de la explicación zarathuŝtriana, el dualismo iranio sería mucho más antiguo y habría que enraizarlo en las parejas de dioses o diosas de los himnos del *Rig Veda.* Por tanto, el «espíritu» por naturaleza sería dual; y el propio Zarathuŝtra concibió el interior de Ahura Mazdāh como gemelar. El texto es evidente:

> Por otra parte, los dos espíritus del origen se han conocido como gemelos; son, uno el mejor, otro el mal, en pensamiento, palabra y acción (*Yasna*, 30, 3).

La sombra dialéctica sobre el unideísmo la proyecta la difícil ubicación metafísica del espíritu del mal. Ahriman es Angra Mainyu: un espíritu hostil, seductor, engañador, maléfico, airado. Al no poder con Ahura Mazdāh, el unideísmo positivo queda a salvo, así como la esencia general: pero no sucede lo mismo respecto a la operatividad sobre el cosmos y los hombres. Todo ello da origen a complejas genealogías, a sublimes intermediarios y a los seis benefactores inmortales, tres varones y tres mujeres, sobre lo que no vamos a insistir en cuanto su desarrollo aparece en el capítulo correspondiente. Sin embargo, las antinomias de la estructura gemelar interna de Ahura Mazdāh, aparecen en la clase sacerdotal de los *magus* (*maga* = *don*) que se convierte en un cuerpo social tradicionalista, tanto respecto del pueblo conservador como del poder real.

Sin embargo, la antinomia de la dualidad gemelar se manifiesta, ante todo, en la concepción de Zervān o Zurvān. ¿Se trata tan sólo de un fenómeno tardío y «reaccionario» del período sasánida? Aun admitiéndolo así —lo que me parece poco consistente—, ¿por qué el pueblo lo habría entendido como un signo de identidad frente a las innovaciones del «maldito» Alejandro Magno y sus sucesores griegos y romanos? A mi entender la raíz del zervanismo habría que buscarla en la necesidad de la permanente remisión a la dualidad. Para superarla se recurre a un concepto tempo-espacial; Zervān o Zurvān es un tiempo-espacio.

También en la concepción ética, las diferencias originales entre indios e iranios no fueron tan marcadas como se acostumbra decir. La conducta humana crea una conciencia buena o mala respecto a las acciones concretas y al necesario compromiso entre la responsabilidad ante lo cósmico y el destino universal. La vida ética consiste en un ascenso anímico cuya realización es el paraíso.

7. *Las modalidades teo-filosóficas*

Las filosofías cristiana, judía y musulmana coinciden en partir de un concepto teológico bien definido: Dios uno y único, creador del todo, pero radicalmente distinto de él. Alcanzar esta idea, el monoteísmo, le costó siglos al pueblo judío y se la encontró hecha el árabe gracias a Mahoma. Unos y otros se dieron de bruces con otra muy distinta sabiduría, la que con tanto ahínco buscaban los griegos: la filosofía. La fecha de encuentro, siglo I a. n. e. (o antes) para los judíos, siglos II-III para los cristianos y siglo VII para los árabes, va a marcar el ritmo del paso; al principio más activo, más operante, para los judíos, aunque durante mayor tiempo; menos activo y operante para los árabes, pero a paso de gigante en la recepción: el pensamiento en el mundo islámico parece nacer ya maduro.

Los sabios judíos alejandrinos no se resignaron a la transmisión rabínica (*massora*) y posiblemente prefirieron la recepción (*qabbalah*). Casi *a nativitate* los encontramos enraizados en la filosofía griega, que no consideraron extraña en cuanto la interpretaron como una apropiación secularizada de la sabiduría hebrea, como sostuvieron Aristóbulo (siglo I a. n. e.) y Filón (siglo I d. n. e.). Pero no se quedaron en eso, sino que ambos pensadores acaso puedan representar el paso del platonismo académico al neoplatonismo.

No voy a insistir, por suficientemente conocido, en el orto y desarrollo de las teo-filosofías judía, cristiana e islámica. Lo fundamental es el recurso de las tres a la filosofía griega que no es otra cosa que la cuarta sabiduría, luego seguida por las sabidurías tan poderosas de la ciencia y de la tecnología científica.

La denominación teo-filosofías para el pensamiento de las llamadas *escolásticas* cristiana, judía e islámica no necesita explicación en tanto que las tres, como decía mi maestro E. Gilson, parten de la teología creacionista y su postulado inicial: Dios todopoderoso radicalmente diferente al cosmos por Él creado, no sacado del ser de Dios ni de una materia preexistente, sino de la nada. En la historia, la primera teo-filosofía es la cristiana, pues desde san Justino los cristianos conocieron la filosofía de los griegos y trabajaron sobre ella. El propio san Pablo sabía de su existencia. Cronológicamente la primacía corresponde a los judíos, al menos desde el siglo I a. n. e. (Aristóbulo); pero, en realidad, se produjo una solución de continuidad que sólo se resolvería después del orto de la teo-filosofía islámica. En fin, en cuanto a la profundidad y madurez, la palma se la lleva la teo-filosofía islámi-

ca, que acabaría siendo maestra nutricia de las otras dos teofilosofías, la judía y la cristiana, esta última excluida del presente volumen en tanto fue madre de todo el pensamiento occidental.

El encuentro del islam y del pensamiento griego fue inevitable en cuanto los musulmanes se instalaron rápidamente sobre gran parte del mundo antiguo helenizado (siglos VII y VIII). Los cristianos de aquellas regiones, especialmente los de la Siria histórica, de Iraq y de Egipto, habían utilizado el pensamiento helénico para formalizar la teología cristiana. Los últimos reductos del pensamiento pagano, como la Academia platónica, tras el cierre de dicho centro por orden del emperador Justiniano, hubieron de emigrar, en este caso a la Persia sasánida. Antes, los nestorianos hubieron de refugiarse en el Iraq occidental; y las necesidades culturales y dialécticas obligaron a traducir las obras filosóficas griegas, en especial Aristóteles y sus comentaristas, al siríaco o arameo (siglos V al VI), lengua del tronco semítico conocida por los judíos y de la cual era fácil pasar al árabe, como así sucedió en los siglos VIII y IX.

Por otra parte, la interpretación de los textos alcoránicos y de los hadices dio origen a especulaciones teológicas que hubieron de recurrir a la dialéctica helenística y aun a las teorías cristianas sobre el tema. Así surgió el Kalām con dos posturas encontradas: la defensa de la libertad del hombre y de la justicia divina (*Mu'tazila*) y la de la omnipotencia y poder divinos (*Aŝ'arīya*). Los judíos repitieron ambas posiciones (rabanitas y caraitas, respectivamente). Pero la poderosa fuerza dialéctica del *Órganon* aristotélico y la riqueza de la cosmovisión de Aristóteles dieron su fruto en la *fálsafa* judía e islámica. Al-Kindī, al-Fārābī, Avicena y Avempace serán los «filósofos modernos», seguidores de los antiguos (Aristóteles, Platón, Crisipo, etc.), en el caso islámico; e Ibn Gabirol e Ibn Paqūda en el judío. El destino dialéctico lo expresó muy bien Maimónides:

> Has de saber que todo cuanto los musulmanes, lo mismo la Muʿtazila que la Aŝʿarīya, han dicho de estas materias son teorías basadas en ciertas proposiciones usurpadas a los escritores griegos y sirios [cristianos] que pugnaban por contradecir las opiniones de los filósofos y refutar sus doctrinas [... Sin embargo], tomaron también de las teorías de los filósofos primitivos todo aquello que estimaron de utilidad[13].

13. Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. de Gonzalo Maeso, Madrid, 1983, pp. 196-198.

Lo más notable de la teo-filosofía musulmana es su precocidad: Al-Kindī (796-873 aprox.) es anterior a los muʿtazilíes al-Naŷŷām, al-Ŷāḥiẓ y a los Ŷubbāʿī. A su vez, al-Fārābī (870-950 aprox.) es contemporáneo de al-Aŝʿarī. Un lector que ignorase el pensamiento islámico y en cambio conociese el escolástico cristiano medieval, al leer a al-Fārābī se asombraría de que un pensador del siglo X discurriese con igual rigor conceptual y dialéctico, y con más independencia filosófica, que el santo Tomás del siglo XIII. La filosofía musulmana parece haber nacido madura, como se verá en los capítulos correspondientes. Sin embargo, las apariencias no deben engañar: ningún pensador prescinde de la raíz teo-filosófica. Avicena resolverá los problemas contradictorios con maestría sin par, lo que le convertirá en motor para el desarrollo de la escolástica cristiana de la primera mitad del siglo XIII. Pero a Averroes (siglo XII) no se le escapará el peso del compromiso tan bien zurcido y le acusará de haber buscado una vía media entre la filosofía estricta (Aristóteles) y la teología del kalām. Con ello abría la puerta a la filosofía estricta; pero, al clausurar la teo-filosofía, cerraba puertas y ventanas al pensamiento islámico hasta que lo redescubrieron, tarde y mal, ya doblada la mitad del siglo XIX. De aquí que gran parte del pensamiento islámico actual no haya conseguido librarse, positiva o negativamente, del peso de la tradición teo-filosófica, como se verá en su lugar; mientras que el judío, a partir del Renacimiento, se incorporará a las corrientes filosóficas occidentales de las edades moderna y contemporánea[14].

14. Por dicha razón la exposición del pensamiento judío se interrumpe en el Renacimiento y, como ejemplo de la situación actual, al final se incluye un capítulo sobre el nuevo pensamiento judío del siglo XX. Habida cuenta del carácter de este capítulo no se incluye bibliografía alguna, pues es la de los capítulos siguientes.

LA FILOSOFÍA CHINA

Pilar González España

I. INTRODUCCIÓN

La modernidad en China no ha consistido nunca en crear lo novedoso o en ser original, sino en ofrecer una visión auténtica y conveniente, según las circunstancias y necesidades, del pasado. Esto da lugar a una extrema dificultad a la hora de realizar una síntesis de la historia de la filosofía china. En primer lugar, porque resulta prácticamente imposible trazar una línea diacrónica desde los primeros tiempos hasta ahora, sin volver una y otra vez a las fuentes; por ello, tendremos que hablar de confucianismo durante más de veinte siglos y otro tanto ocurre con el taoísmo. En segundo lugar, porque el pensamiento chino, más que constituir una filosofía, es una sabiduría fundada en un cierto número de obras de la antigüedad cuya historia es oscura, su lengua mal conocida y sus comentarios tardíos y escolásticos. Por supuesto, esto no ha sido una rémora para intentarlo. La historia más completa de la filosofía china es la realizada por Feng Youlan (Fung Yu-lan), *A History of Chinese Philosophy* (*Zhongguo zhexue shi*); por otro lado, Wing-Tsit Chan ha traducido y compilado *A Source Book in Chinese Philosophy*, que incluye una antología de textos detallada y anotada. El resumen que ofrecemos al lector se ha basado fundamentalmente en estas obras. Asimismo, no se puede obviar la considerable ayuda que ha supuesto un libro de Anne Cheng publicado recientemente y titulado *Histoire de la Pensée Chinoise*.

En el período antiguo se crean y desarrollan los grandes temas que imperarán en todo el pensamiento chino: el confucianismo y el taoísmo. A partir del siglo III a. n. e., a pesar de la diver-

sidad de las dinastías y de los grandes cambios políticos que dominan la historia, no existen sin embargo grandes novedades en su filosofía. Quizá la única verdaderamente relevante sea la entrada del budismo que provocó un gran impacto cultural, religioso y filosófico en el Imperio. En el período moderno y contemporáneo se reavivan y asientan las bases definitivas del pensamiento confuciano, dando lugar a lo que se ha denominado el neoconfucianismo. Ya en este siglo se evidencia la gran influencia de la filosofía occidental.

II. PRIMERA PARTE (VI A. N. E.- III A. N. E.)

La historiografía clásica señala que los orígenes míticos de China tienen su origen en el reinado de Soberanos (Di) o Augustos (Huang), caracterizados todos ellos por una gran virtud y santidad: Fu Xi (2852-2737 a. n. e.), maestro de la caza y de la pesca; Shen Nong (2737-2697 a. n. e.), inventor de la agricultura; Huang Di (2697-2598 a. n. e.), creador del carro, el barco, las armas o el primer libro de medicina; les siguen Tang, Yao, Yu y Shun; estos dos últimos se convirtieron especialmente en modelo de abnegación y de buen gobierno. Al penúltimo, llamado Yu el Grande, se le atribuye la fundación de la primera dinastía real de los Xia, no corroborada históricamente. La siguiente dinastía denominada Shang comprende seis siglos (1765-1122 a. n. e.). Pero en realidad, la historia, y más concretamente la historia de la filosofía, comienza con la dinastía Zhou (1122-256 a. n. e.), caracterizada por una sociedad feudal con una red de pequeños y numerosos principados. Será en los siglos VI y V a. n. e. cuando aparezcan los primeros filósofos y quizá los más grandes de toda la historia china. Confucio nació en el siglo VI a. n. e., en la época denominada Primaveras y Otoños (722-481 a. n. e.), cuando los conflictos entre los señores feudales se hacían cada vez más frecuentes y comenzaba a peligrar el equilibrio de las estructuras sociales tradicionales. Por eso, el confucianismo supuso un intento de restaurar el deterioro de las costumbres de la aristocracia[1].

1. *Confucianismo*

Zizhang preguntó a Confucio acerca del humanitarismo. Confucio le dijo: «Si eres capaz de poner en práctica cinco cosas,

1. La mayoría de los datos e informaciones que poseemos de la antigüedad, nos han llegado de Sima Qian que escribió sus *Memorias históricas* (*Shiji*) hacia el año 91 a. n. e.

serás considerado humanitario en todo el ancho espacio bajo el Cielo».

Zizhang le rogó que le dijera en qué consistían estas cinco cosas. Confucio le respondió: «Cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad. Si eres cortés no te insultarán, si eres generoso, te ganarás a todos, si eres sincero, los demás te darán su confianza, si eres diligente, conseguirás muchas cosas y si eres amable, tendrás lo que hace falta para dirigir a los demás» (*Analectas,* 17, VI).

Como podemos deducir de este texto, la suprema virtud para Confucio era el humanitarismo y su interés principal, el hombre por encima de todo.

El término «confucianismo», tan utilizado en Occidente, no existe en la lengua china. Se deriva del nombre propio Confucio (Kongfu Zi), cuya transcripción fonética latina fue realizada por los jesuitas en el siglo XVII. El Maestro Kong fue el principal representante de una corriente humanista llamada Escuela de los Letrados *(rujia)*, cuya significación en chino designa la mayor parte de la elite intelectual, tradición letrada antigua, que instruía con una enseñanza libre y privada, a título particular, en los grandes textos canónicos. Este movimiento que denominaremos por convención confucianismo, fue iniciado por Confucio, creció con Mencio y Xun Zi y finalmente llegó a su clímax en el neoconfucianismo. Es una historia que durará más de dos mil años.

1.1. Confucio

De acuerdo con la tradición, Confucio o el gran Maestro Kong (551-479 a. n. e.) nació en el Estado de Lu, en el moderno Shandong. Fue descendiente de la antigua casa real de los Zhou. Perteneció a una clase social intermedia entre el campesinado y la nobleza guerrera: los caballeros *(shi)*, que más tarde se convertirían en la clase de los letrados-funcionarios. Su padre murió cuando él apenas contaba tres años de edad. De joven ocupó puestos sin importancia y vivió en la pobreza. Más tarde, llegó a ser ministro de Justicia pero fue rápidamente destituido; durante trece años viajó de Estado en Estado, desesperado por sus vanos intentos de reformar el país. Cuando regresó a su pueblo natal a la edad de 68 años, se dedicó a reescribir y comentar los libros que se conservaban de la antigüedad. A lo largo de su vida tuvo más de trescientos discípulos sobre los cuales ejerció una influencia decisiva para el desarrollo de la filosofía posterior. Murió a la edad de 78 años en Kongli (la

actual Qufu, en la provincia de Shandong) donde se guardan sus reliquias.

Confucio fue el patrón de la Escuela de los Letrados (*rujia*), especializada en el estudio de los *Seis Clásicos*[2]. Estas obras que representaban el tradicional legado de China y constituían la base educativa de los aristócratas en los tiempos feudales de los Zhou, fueron reelaboradas por la mano del Maestro que las transmitió y comentó desde una perspectiva moral y social muy concreta; su aportación individual se centró fundamentalmente en torno al tema del hombre y la sociedad. Sin embargo, la obra con mayúscula de Confucio son las *Analectas* (*Lunyu*), colección de anécdotas, máximas, breves parábolas, conversaciones y consejos familiares, escritas y compiladas por sus discípulos. El interés principal de esta obra se centra en torno al perfeccionamiento de uno mismo, el sentido y la práctica de los ritos, el humanitarismo, la rectificación de los nombres y el buen gobierno. Su meta era la de formar una sociedad ideal basada en una armoniosa relación entre los seres humanos.

Según Confucio, por debajo del Cielo, cuyas leyes marcan el destino humano, el hombre es responsable enteramente de sí mismo; debe preocuparse de cumplir el Mandato del Cielo (*Tianming*)[3], haciendo simplemente lo que tenga que hacer, sin importarle las consecuencias, los resultados o la aceptación de la sociedad. La vida de Confucio sirve de ejemplo a estas palabras. Intentó en vano reformar a su sociedad y, a pesar de su fracaso y su impotencia, persistió en su tarea casi hasta el fin de sus días. Confucio creía en la perfección de todos los hombres. Confiaba en el progreso espiritual humano a través de un compromiso integral (moral, psicológico, social) de la persona consigo misma. En primer lugar, lo propio del hombre de bien es la educación, un

2. *Los Seis Clásicos* es una apelación impuesta por los Han a los documentos más antiguos que se conservaron de la antigüedad, transmitidos por tradición escrita y oral. Tratan de temas fundamentalmente políticos, religiosos y rituales que preocupaban a la nobleza de la dinastía de los Zhou. Estos textos canónicos fueron recogidos en diferentes versiones y a lo largo de la historia de China fueron manipulados e incluso a veces aumentados con textos apócrifos. En la época de Confucio, se agruparon en seis recopilaciones: *Libro de la Historia* (*Shujing*) que reproduce discursos, juramentos, fragmentos de danzas rituales y guerreras, actas de investidura, entre otras principalmente; *Libro de las Odas* (*Shijing*) formado por poemas y odas sobre temas sacrificiales, guerreros, canciones de amor, etc.; *Anales de Primavera y Otoño* (*Chunqiu*) constituidos por documentos históricos, muy relacionados con la adivinación ritual y de entre los cuales sólo se conservan las partes referidas a los años 722-481, denominadas también *Anales del Reino de Lu*; *Libro de las Mutaciones* (*Yijing*), creado y utilizado como manual adivinatorio por los Zhou; los dos últimos, el *Libro de los Ritos* (*Liji*), y un *Tratado de Música* (*Yue*), fueron añadidos posteriormente por los letrados del Estado de Lu.

3. Cielo (*tian*); mandato o decreto (*ming*).

aprendizaje práctico y concreto, siempre acompañado de reflexión. Primero hay que aprender a vivir. Si uno lleva este perfeccionamiento hasta su punto máximo se convertirá en un Hombre de Bien (*junzi*), honesto, que ama a los demás.

La educación y el conocimiento vienen de atrás, del pasado, allí donde reinaron la calma y el bienestar, frutos de un buen gobierno; son las épocas de los emperadores Yao y Shun, a principios de la dinastía Zhou, o los tiempos míticos de Yu el Grande. Los Maestros, según Confucio, no necesitan crear nada nuevo, simplemente orientar los esfuerzos hacia un futuro en donde el hombre y sus cualidades espirituales se asemejen a las de los tiempos primitivos: «El que cuida lo que sabe de antiguo y aprende cosas nuevas, podrá llegar a ser un maestro» (*Analectas*, 2, XI).

Las materias de enseñanza que Confucio sitúa como prioritarias en la educación del hombre son los ritos, la música y la poesía, todas ellas incluidas en el estudio de los *Seis Clásicos*. Sin embargo, el conocimiento y la práctica de los ritos ocupan un lugar de capital importancia en el pensamiento confuciano. Si el modelo de uno mismo sirve de ejemplo para los otros, quien alcance la perfección la extenderá también hacia los que le rodean, a su familia y más tarde a su sociedad. En ello influye decisivamente la práctica sincera de los ritos (*li*)[4], ya que éstos tienen una función educativa y de control de uno mismo. Lo más importante es la disposición interna del ejecutante, así los ritos serán operativos y eficaces y garantizarán la armonía entre los hombres y el Cielo. No se es humano si no se ha aprendido a comportarse a traves de los ritos, aunque esto sólo no sea suficiente. Es necesario un aprendizaje completo y un desarrollo de todas las cualidades del hombre.

En este sentido, es fundamental practicar el humanitarismo (*ren*)[5], es decir, el trato humano con los otros. Obviamente, este concepto está estrechamente relacionado con otras virtudes sociales tales como la piedad filial y el respeto paterno, que son las raíces del *ren*. Pero Confucio sitúa tan alto esta cualidad huma-

4. Se definen cinco categorías en el *Libro de los Ritos*: ritos fastos (liturgias para el sacrificio), ritos nefastos (ritos funerarios), ritos de hospitalidad (ritos de audiencias y visitas), ritos militares (ceremonias de guerra, caza, etc.) y ritos ceremoniales (ceremonias familiares y sociales).

5. Traducido a las lenguas occidentales por benevolencia, amor, altruismo, generosidad, caridad, compasión, virtud perfecta, benignidad, humanidad, etc. Preferimos con Raymond Dawson ceñirnos a su acepción etimológica, la de hombre, y en consecuencia lo traducimos por humanitarismo. El carácter *ren* representa a un hombre junto con el número dos, o dos hombres uno al lado del otro (cf. Dawson, 1986, 64.)

na, que resulta prácticamente inaccesible a los hombres y sólo se lo atribuye de una manera incontestable a los Santos míticos de la antigüedad. El humanitarismo alude a una filosofía igualitaria que cree en la bondad innata del hombre. En cierta ocasión, Confucio la identifica con el amor humano. Si hay amor hay Virtud (*De*) y el hombre que la posee es el Hombre de Bien (*junzi)*.

A esta igualdad innata en lo individual se corresponde, sin embargo una estructura jerárquica, no arbitraria, en lo social. Es una clasificación natural entre los miembros de la sociedad a imagen y semejanza de la naturaleza. Así como el Cielo está arriba y la Tierra está abajo, así el príncipe, el padre, el hermano mayor y el marido están por encima del súbdito, el hijo, el hermano menor y la esposa, respectivamente. Mientras los segundos deben a sus superiores fidelidad *(xin)*, lealtad *(zhong)*, piedad filial *(xiao)* y respeto *(jing*), los primeros deben mostrar a sus inferiores indulgencia *(shu)*.

Esta jerarquía y denominaciones están estrechamente ligadas con lo que Confucio denominó la rectificación de los nombres (*zhengming*), es decir, la exacta correspondencia entre los nombres y las cosas, los títulos o funciones y los actos. Cada nombre contiene ciertas implicaciones que constituyen la esencia de esas cosas a las que se ha atribuido ese nombre. Esas cosas tienen que estar en concordancia con su esencia ideal. Cada función en las relaciones sociales implica cierta responsabilidad. El que ostenta el título de ministro se debe a una serie de obligaciones de acuerdo con esa función que se le ha asignado; otro tanto ocurre en las relaciones padre-hijo, marido-esposa, etc., el padre debe comportarse como un padre, el hijo como hijo, y así sucesivamente.

De acuerdo con esta teoría, el gobernante, al cual le ha sido confiado el Mandato del Cielo (*Tianming)*, debe actuar como un verdadero gobernante a imitación de los emperadores míticos, padres de todos los hombres. El Estado era para Confucio la familia a gran escala, y las virtudes de la familia eran parte estructural del orden cósmico. Por ello, el soberano debe darse por entero al pueblo, canalizar todas sus energías, sus esfuerzos y su espíritu en obrar el bien. Es el perfecto modelo de Hombre de Bien (*junzi*), cuyo modo de actuación sigue la rectitud y la justicia (*yi)*. Sus súbditos tienen que ser conducidos por la Virtud (*De*) y no por el miedo. De hecho, Confucio argumentaba en contra de las leyes penales. La ley en China se consideraba algo hecho por el hombre, arbitrario en consecuencia, y no estaba respaldada por ninguna sanción divina.

Estas teorías del buen gobierno confuciano fueron en realidad

desarrolladas en dos pequeños tratados compuestos por la Escuela de los Letrados (*rujia*), titulados *El Gran Estudio* (*Daxue*) y *El Medio Invariable* (*Zhongyong*)[6]. *El Gran Estudio* muestra cómo el buen gobierno depende directamente de la formación moral y espiritual de príncipes y consejeros. Es necesario atravesar varias etapas para conseguir la más alta perfección, de la cual depende el perfeccionamiento de los otros, el bienestar social y la paz universal. Una vez superadas las etapas, el príncipe o consejero puede reinar y extender su influencia a todo el gobierno, a su sociedad e incluso al mundo entero.

El *Medio Invariable* aborda el tema del justo medio, cuyo centro es invariable pero no fijo. En él se equilibran todas las fuerzas y su movimiento es la alternancia. Es esencial preservar la armonía que preexiste entre el Cielo y el Hombre, pues aunque la naturaleza humana procede del Cielo, el hombre, gracias a su perfeccionamiento moral puede elevarse de nuevo hasta el Cielo. El centro (*zhong*) regula la existencia y la actividad universales. Por ello, a escala humana, el Hombre de Bien (*junzi*) es el que busca siempre el equlibrio y se conforma a la exigencia interna de cada situación, sin caer en lo impulsivo o lo excesivo. Si la base metafísica del confucianismo fue aportada por el *Medio Invariable* (*Zhongyong*) y no se desarrolló hasta dos siglos más tarde, la base psicológica del confucianismo la aportaron principalmente Mencio y Xun Zi.

1.2. Mencio

Mencio, latinización de Meng Zi (hacia el 371 - 289 a. n. e.), de acuerdo con la tradición era originario de un pequeño país cercano al Estado de Lu. Su maestro fue un discípulo de Zisi, nieto de Confucio, lo cual le convirtió en heredero directo del Maestro, no sólo desde un punto de vista espiritual, pues su propia vida fue en cierto modo también similar a la de Confucio: peregrinaciones a través de principados y misiones diversas al lado de príncipes poderosos. Después se retiró con sus discípulos y compuso la obra titulada con su nombre, el *Mengzi*, dividida en siete capítulos que tratan de conversaciones con príncipes y otros discípulos. En estos diálogos se comentan y analizan desde un punto de vista práctico los pensamientos e ideas del gran Maestro.

6. El *Gran Estudio* (*Daxue*), atribuido a Zingzi, un discípulo de Confucio (hacia el 505-436 a. n. e.). *El Medio Invariable* (*Zhongyong*) está atribuido a Zisi, nieto de Confucio. Ambas obras constituyen dos capítulos del *Libro de los Ritos* (*Liji*).

Mencio en realidad desarrolla las ideas de Confucio y las ejemplariza en la práctica social, económica y política. Sin embargo, en ciertas ocasiones da un nuevo enfoque e incluso nuevas aportaciones. No olvidemos que hay un siglo de diferencia entre las obras de estos dos pensadores. Desde un punto de vista filosófico, se comienza a elaborar un nuevo discurso teórico que se perfecciona cuestionándose a sí mismo. Mencio, además, se ve obligado a defender los pensamientos del Maestro contra un sinnúmero de escuelas florecientes llamadas las Cien escuelas[7] que sostienen diferentes y en muchos casos opuestos argumentos. De ahí el tono polémico y defensivo que se puede apreciar en su obra, y el afinamiento y perfeccionamiento del discurso dialéctico. De toda su temática, que engloba los campos político y moral, crea una nueva noción: la de las modalidades innatas en el corazón. El hombre está predispuesto a hacer el bien porque el Cielo le otorgó la bondad *(shan)*[8]:

> Gaozi dijo: «La naturaleza humana es como una corriente de agua que fluye rápidamente; si se abre un boquete al este correrá hacia el este, si se le abre un boquete hacia el oeste, correrá hacia el oeste. La naturaleza del hombre no distingue entre el bien y el mal, de la misma manera que el agua no distingue entre el este y el oeste».
>
> Menzio respondió: «Ciertamente que el agua no distingue entre el este y el oeste, pero ¿tampoco distingue entre arriba y abajo? La naturaleza del hombre tiende al bien como el agua tiende a bajar. No hay hombre que no tienda al bien como no hay agua que no tienda a bajar» (*Menzio,* VI A. 2).

Lo innato, según Mencio, no se puede reducir a los instintos primarios y animales, sino que además añade a éstos el sentimiento de la bondad. Desde su nacimiento el hombre ya posee esa inclinación hacia lo justo y virtuoso. Hay cuatro gérmenes de virtud en el corazón del hombre que es preciso desarrollar: el humanitarismo, el sentido de lo justo y lo injusto, el sentido de los ritos y el juicio o discernimiento entre lo bueno y lo malo. Estos cuatro gérmenes anuncian la apertura de las cuatro virtudes: el

7. Se refiere a todas las escuelas (moísta, legista, taoísta, etc.) que surgirán alrededor del siglo IV y III a. n. e. en la época de los Reinos Combatientes.

8. En los tiempos de Mencio había tres teorías relacionadas con este tema: 1) la naturaleza humana no es ni buena ni mala; 2) la naturaleza humana puede ser buena o mala; 3) la naturaleza de algunos hombres es buena y la de otros es mala. La teoría de Mencio incluye y abarca las tres posibilidades. Él reconoce que hay elementos malos en el hombre, pero éstos forman parte del lado animal de la persona y no pueden considerarse como parte integrante de la naturaleza humana.

humanitarismo (*ren*), la equidad o justicia (*yi*), el espíritu ritual (*li*) y el discernimiento (*zhi*).

Ya que el universo confuciano es un universo moral, los principios morales del hombre deben ser también los principios metafísicos del universo. La naturaleza humana (*xing*) debe ser la ejemplarización de esos principios. Ya que posee el germen de la moralidad, su misión consiste en desarrollarlo. En cuanto a su propio destino, que no es otro que el Mandato del Cielo (*Tianming*), el hombre debe conocerlo. El Cielo, para Mencio y su escuela, es el universo moral y el que cultiva su espíritu personal conoce su propia naturaleza. El que conoce su propia naturaleza conoce entonces la naturaleza del Cielo. El que lo conoce y lo sigue, se une a él, y puede llegar a ser uno con el Cielo.

Lo mismo ocurre, pero a otro nivel, con el humanitarismo (*ren*). Cuando éste se desarrolla, el egoísmo se reduce gradualmente. Se descubre entonces que uno mismo son los otros también y como consecuencia el hombre se identifica con el universo. Todas las cosas están en uno. Éste es precisamente el elemento místico de Mencio, el cual llega prácticamente a las mismas conclusiones que el taoísmo, la unión con el todo, pero a través de un camino completamente diferente e incluso opuesto: la moral.

El problema moral planteado por Mencio no es el de la adquisición de las virtudes, porque éstas ya se adquieren al nacer, hecho que distingue a los hombres de los animales, sino el de la toma de conciencia para desarrollarlas con la conducta adecuada. Para ello, es necesario utilizar una moral grande en extremo (*haoran zhi qi*), tan grande como universal, una especie de supermoral. Hay dos métodos para cultivarla: por un lado, es necesaria la comprensión del Tao *(Dao)*[9], lo que eleva el espíritu, y por otro, el cumplimiento constante del deber personal del hombre como ciudadano del universo. Estas dos cláusulas pueden resumirse en la combinación de rectitud y Tao. La moral, al igual que las plantas que nacen del germen, necesita la rectitud para cre-

9. El término Tao es uno de los más complejos y difíciles de traducir de la lengua china. Está atribuido principalmente al taoísmo, pero su uso es generalizado en la literatura y filosofía clásicas. Su sentido literal y figurado es enormemente amplio y tiene multitud de connotaciones y asociaciones diversas. Significa ruta, camino y, por extensión, método; asimismo también posee el sentido verbal de marchar, avanzar e incluso el de hablar, enunciar. En español, el término que parece corresponderse con más exactitud es el de «sentido» utilizado por Wilhelm en su traducción del *Daodejing*. Debido a que su significado depende estrechamente de la acepción dada por cada escuela, nos parece más conveniente no traducirlo y matizar en cada caso sus posibles connotaciones. A este respecto, Mencio lo define como vía moral que se ha de seguir, camino espiritual del hombre.

cer. Mencio, en contra de Confucio, piensa que todo hombre puede conseguir ese estado ideal de santidad si desarrolla su Virtud (*De*). Así, hay una progresión ascendente de la moral desde lo puramente personal hacia lo familiar, lo social y lo político, planos todos ellos íntimamente conectados.

De acuerdo con Mencio, el Estado debe ser gobernado por un rey (*wang*) cuyas máximas sean el sentido de la justicia (*yi*) y el humanitarismo (*ren*), las cuales deben tener como base el *consensus*, y la cohesión y estabilidad de todos los gobernantes con el pueblo. Es casi un ejemplo de gobierno democrático, diferenciando la Vía real, encabezada por el rey (*wang*) y la Vía hegemónica regida por el tirano (*ba*). En el caso de que el rey no siga las prerrogativas o decretos del Cielo, se les concede a los ministros el derecho de retirarle el Mandato que el Cielo mismo le confió. El objetivo de gobierno debe centrarse únicamente en el beneficio del pueblo, cuya educación moral depende sin duda alguna del bienestar económico. Con ese fin, Mencio elabora detalladamente un plan agrario basado en una buena distribución de las tierras.

1.3. Xun Zi

También llamado Xun Qing o Xun Kuang está considerado fundamentalmente como el representante de la corriente realista de Confucio. Ejerció más influencia que Mencio en el período Han (200 a. n. e.-220) pero no tuvo la suerte de ser elevado al rango de clásico confuciano. Natural de Zhao (en el moderno Shanxi); nació entre el 340 y 305 a. n. e. y murió entre el 249 y 221 a. n. e. Fue miembro de la famosa academia Jixia de Qi, en Shang-dong, de corte confuciana y en donde aprendió el arte de la polémica y la defensa discursiva. Parece que en el año 255 a. n. e. se convirtió en magistrado del país de Chu. Su obra, al igual que su nombre, el *Xunzi,* consta de treinta y dos capítulos que forman cada uno un tratado teórico, elaborado y racional sobre un tema bien preciso. Se destacan especialmente: la maldad natural, el hombre y la rectificación de los nombres.

Xun Zi, en contra de Mencio, considera que la naturaleza humana es mala por excelencia y únicamente la sociedad puede reprimir los apetitos, la violencia y el egoísmo natural de los individuos. Los deberes y las reglas de conducta son necesarios porque enseñan a reprimir las pasiones a través de la Razón (*LI*)[10],

10. Distíngase de rito (*li*), que transcribimos en minúsculas y cuyo carácter es diferente aunque tengan la misma pronunciación.

que en definitiva es el orden social y el sentido de lo conveniente y lo justo. Desde un punto de vista metafísico, *el LI* es la estructura formal de las cosas. El carácter representa las líneas del tallado del jade, pero en sus orígenes significaba las líneas causadas por el resquebrajamiento de los huesos de las víctimas para el sacrificio. Esas fisuras permitían al hombre antiguo adivinar y obtener respuestas sobre lo desconocido y los cambios futuros. Es decir, hacían perceptible al hombre la transformación de las cosas. De ahí que el *LI* de Xun Zi, elevado a su enésima potencia, es decir, el Gran *Li*, corresponda exactamente al Tao: un orden civilizado, donde la naturaleza está organizada racionalmente, y en donde se da una repartición ordenada de los seres y las cosas.

El Hombre de Bien (*junzi*) debe seguir el Tao, que no es el del Cielo ni el de la Tierra, sino el que controla la naturaleza, el que regula un Estado y organiza al pueblo:

> Sin el Hombre de Bien, el Cielo y la Tierra no tendrían ninguna estructura; los ritos y la moral ninguna organización; no habría en lo alto ni príncipe ni maestro, en lo bajo, ni padre ni hijo. Sería el caos absoluto (*Xunzi,* 9).

La unidad política y el buen gobierno no dependen pues del Cielo, el cual para Xun Zi no tiene ni voluntad ni personalidad, sino del Hombre de Bien que sólo debe seguir a su propia razón (que es la razón común a todos) y cumplir los ritos. La función del individuo estaría marcada entonces por un orden social, para cuyo mantenimiento es necesario establecer convencionalmente las relaciones que hay entre los nombres y las cosas, entre los títulos y los actos, ya que el pueblo debe utilizar y comprender una terminología jerarquizada. Como vemos, Xun Zi vuelve, pero esta vez con un nuevo enfoque más objetivo y convencional, a la teoría de la rectificación de los nombres propugnada por Confucio, es decir, a la relación entre nombre *(ming)* y realidad (*shi*). Decimos enfoque objetivo, porque todo estaría ordenado según los principios de identidad y diferencia; y conservador, porque aún siendo consciente de la arbitrariedad de los nombres, Xun Zi prefiere conservar ese orden y esas denominaciones ya establecidas, antes que ponerlas en cuestión.

Como la naturaleza del hombre es mala y su bondad es el resultado de su actividad, el pueblo necesita mucha más educación y la influencia civilizadora de los maestros y las leyes. Se trata de purificar el espíritu para percibir el mundo sin confusión, ver claramente las distinciones de las cosas sin perder de vista la

totalidad organizada. La Virtud no es innata pero se acumula durante el paso de los siglos. Cuando la Virtud se ha acumulado suficientemente el hombre forma una triada con el Cielo y la Tierra: «El Cielo tiene sus estaciones; la Tierra, sus riquezas; el Hombre, su orden. Por ello, forman una triada» (*Xunzi,* 17).

El pensamiento de Xun Zi, integra, estructura y ordena todas las corrientes filosóficas de tiempos de los Reinos Combatientes, en un análisis minucioso y detallado, en donde son criticados los puntos de vista estrechos y unilaterales. Es un pensamiento sintético y coherente que reafirma en definitiva el lugar prioritario del Hombre frente al Cielo.

2. *Taoísmo*[11]

Mientras el confucianismo fue progresando, el taoísmo se desarrolló en paralelo de diferente manera. Eclosionó con toda su fuerza en el siglo IV a. n. e. gracias a una efervescencia de doctrinas y religiones personales que provocaron la formación de grupos reducidos de discípulos en torno a un maestro, los cuales a su vez desembocaron en la creación de multitud de escuelas. Este florecimiento desordenado de creencias individuales fue debido en parte a la crisis religiosa, política y económica que existía en la época de los Reinos Combatientes (453-222 a. n. e.). Esos grupos, aunque diferían en el contenido de sus doctrinas, sin embargo tenían las mismas tendencias hacia las experiencias místicas y un denominador común: la búsqueda de la inmortalidad a través de la unión con el Tao[12]. De ahí que se especializaran en técnicas respiratorias, meditación y ejercicios corporales. De entre la multitud de escuelas y doctrinas, se destacan dos nombres fundamentales ligados al origen del taoísmo y a su mística: Lao Zi y Zhuang Zi[13].

2.1. Lao Zi

Muchas son las contradicciones sobre la verdadera existencia de Lao Zi y sobre la autenticidad de su obra conocida como el *Libro*

11. El término «taoísmo» no se utilizó hasta el siglo I a. n. e. en las *Memorias históricas* (*Shiji*) de Sima Qian.

12. Desde el punto de vista del taoísmo, el concepto del *Dao* se aproxima al de principio inmanente y trascendente que rige el universo. Esta concepción representa una crítica al confucianismo que interpretaba este término como Vía o Camino de los Reyes antiguos (véase nota 9).

13. El filósofo taoísta Lie Zi, introducido por Zhuang Zi, fue muy probablemente legendario. Posteriormente, apareció una obra titulada el *Liezi* que le fue falsamente atribuida.

del Tao y la Virtud (*Daodejing*)[14]. Pero no entraremos en esos detalles que tienen más que ver con la historiografía que con la obra filosófica. Una cosa parece estar clara: la obra es posterior al autor y aquélla contiene al menos algunas enseñanzas de Lao Zi. Este nombre no era sino un apodo cuya traducción más acertada sería *El Viejo*. Su apellido era Li, patronímico muy frecuente en China y su nombre Er («oreja»). Después de su muerte recibió el nombre Lao Dan. Probablemente, era oriundo de Henan, del país de Chu y tendría unos 50 años más que Confucio.

De acuerdo con las *Memorias históricas* de Sima Qian, fue archivero en la Corte Imperial de Luoyang, en la época de decadencia de los Reinos Combatientes. Parece ser que la situación política empeoró hasta tal punto que no había esperanza de restablecer el orden en el país. Cuenta la leyenda, que decidió marcharse hacia el oeste, montado sobre un buey negro, no sin antes entregar al guardián de la frontera que así se lo exigió, un libro escrito con cinco mil caracteres chinos: el *Daodejing*.

Esta obra es un conjunto de máximas, aforismos, en un estilo casi poético extremadamente conciso. El significado verdadero es enigmático y escapa a toda traducción, lo cual explica la abundancia de diferentes versiones en todas las lenguas del mundo, incluso en chino moderno. Una expresión ilustra esta idea: «los cinco mil comentarios del *Libro del Tao y la Virtud* no han conseguido explicar las cinco mil palabras del texto». En realidad existen muchos más de cinco mil comentarios. La obra, tal y como nos ha llegado, se divide en ochenta y un capítulos repartidos en dos secciones que tratan respectivamente del Tao y de la Virtud[15]. La redacción de esta obra data del siglo III a. n. e., es decir, a finales de los Reinos Combatientes, en un momento crítico de caos y desconcierto general.

La metafísica del *Daodejing* parte de una intuición fundamental y que Lao Zi, por llamarla de alguna manera, la designa provisionalmente Tao. La primera información que se nos da del Tao es que no tiene nombre:

14. La traducción del título *del Daodejing* es muy controvertida. Por convención se le ha denominado *El Libro del Tao y de la Virtud*. Según ciertos sinólogos el término chino *De*, al ser traducido por Virtud, se le da una connotación moral que estaba fuera de las intenciones de Lao Zi, partidario más bien de una amoralidad natural. Ésta es la explicación de que en otras versiones lo hayan titulado el *Libro del Tao y de la Vida*. Nosotros, en algunas ocasiones, lo traducimos por Poder Vital.

15. Hasta hoy en día se ha manejado como texto uno perteneciente al siglo II o III de nuestra era con comentarios de Heshang Gong y de Wang Bi. La obra se divide en dos partes que tratan respectivamente del *Dao* y del *De*. En 1973, se ha descubierto un nuevo manuscrito más antiguo llamado con el nombre del lugar en el que se encontró, Mawangdui, en la

El Tao que puede ser expresado no es el Tao verdadero.
El nombre que puede ser nombrado no es el nombre verdadero.
Lo innombrable es el comienzo del Cielo y de la Tierra. Lo nombrable es la Madre de los Diez Mil seres (*Daodejing* 1, I).

Lo innombrable (*wuming*), es lo que preexiste al Cielo y la Tierra y se opone a lo nombrable (*youming*), Madre de todas las cosas. Sin embargo, estas dos, en apariencia, oposiciones son simplemente dos aspectos distintos del Tao. Cuando acontece el nombre, es decir, cuando acontece la existencia de las cosas, nace también su diversidad, y ello provoca valoraciones por parte de los hombres, diferentes afectos o ideas. Sin embargo, si el hombre está en la intuición del Tao, se mueve en un mundo indecible, donde no existe el lenguaje ni las distinciones, por lo que todas las cosas son lo mismo, son Uno.

Lo Uno, se manifiesta a través del Soplo original (*Qi*), cuyo dinamismo produce un movimiento alterno de *Yin* (aspecto femenino, oscuridad, humedad, recepetividad) y *Yang* (aspecto masculino, luz, calor, creatividad)[16]. A esta dualidad fundamental hay que añadir el elemento mediano que los une y que permite su mutación y transformación: el Vacío. El Vacío no sólo permite el paso de *Yin* a *Yang* o de *Yang* a *Yin*, sino que además actúa como un puente que une dos realidades distintas (la Unidad con la Multiplicidad, el Ser con el No Ser, el Cielo con la Tierra, lo Nombrable con lo Innombrable). Corresponde al número tres, dentro de una relación ternaria en donde están implicados el Mundo Visible o Nombrable (Dos o Multiplicidad) y el Mundo Invisible o Innombrable (Uno o Unidad). En este caso, el tres representa la totalidad, lo que en chino se denomina los Diez Mil seres[17]. El Tao, aunque inaccesible a los sentidos y al conocimiento, se puede intuir; penetra, anima y organiza los seres, por lo que cada cosa tiene algo de ese Tao universal y ese algo es un poder, un Poder vital en estado puro *(De)*[18].

Aunque las cosas son cambiantes, las leyes que gobiernan sus cambios son inmutables. Por ejemplo, una ley inmutable es que cuando una cosa llega a su límite extremo, entonces se trans-

provincia de Hunan. En este último, el orden se encuentra invertido, comienza por el *De* y sigue el *Dao*.

16. *Yin* y *Yang*, etimológicamente representan el lado en sombra (*Yin*) e iluminado (*Yang*) de una montaña.

17. Sobre el simbolismo y numerología china, cf. Granet, 1959.

18. Véase la nota 14.

forma en su contrario. Ese retornar es el movimiento del Tao. Por eso el Tao es eterno. El hombre debe conocer estas leyes naturales y conducirse en concordancia con ellas. No debe intervenir para modificarlas sino seguirlas, dejarse llevar por ellas. Eso se denomina la «no intervención» (*wuwei*)[19], actuar sin artificio ni arbitrariedad. Lo artificial y arbitrario se oponen a la naturalidad y espontaneidad. Un hombre debe restringir sus actividades a las que sean necesarias o naturales, sin ningún esfuerzo añadido.

Según Lao Zi, la simplicidad (*pu*) es la manera correcta de conducirse en la propia vida. Los hombres han perdido algo de su Poder vital (*De*), porque tienen demasiados deseos y demasiado conocimiento. El conocimiento es también un objeto de deseo. Por ello, es necesaria una conducta espontánea y natural (*ziran*), como la de un niño. El hombre que sigue esta conducta se convierte en Santo (*shengren*), alguien que no busca nada para sí mismo, y deja que la vida se manifieste en él. Así, un buen soberano se caracteriza también por la práctica del *wuwei*, por su no intervención.

El hombre individual no cuenta para Lao Zi; no es sino la sede de la ilusión y del peligro. Lao Zi propone elevarse al estado de un yo puro, inherente al ser humano en cuanto tal. Para llegar a ese yo supraindividual hay que abstraerse de todo lo accidental y particular. La penetración en lo supraindividual puede parecer una disminución y el conocimiento, debido a la acumulación, puede parecer un aumento. Pero las apariencias engañan. Lo importante es estar vacío en el interior para que podamos aprehender las grandes verdades. Para alcanzar esta visión intuitiva o iluminación interior es necesario el cuidado del cuerpo, la corporalidad en su indispensable esencia. Lao Zi propone un retorno, un retorno al paraíso de lo natural y un retorno al origen, a la Unidad. Un estado en cierto modo primitivo en donde no hay deberes ni reglas de conducta porque no hay ni guerras ni egoísmos, ni siquiera un cuerpo social para aplicarlas.

2.2. Zhuang Zi

Zhuang Zi o Zhuang Zhou, parece ser que nació en Meng, localidad situada en la provincia del Henan actual, que dependía antigüamente del principado de Song. Vivió entre los siglos IV y III

19. La traducción del término *wuwei* en lenguas occidentales es muy controvertida. Generalmente se ha traducido por «no acción», pero creemos que esta interpretación da lugar a error.

a. n. e. (alrededor del 370-300 a. n. e.). Desempeñó un pequeño cargo de funcionario, pero se sabe que rechazó un puesto de gran responsabilidad por su deseo de libertad e independencia. Únicamente se ha demostrado la paternidad de su obra en los siete primeros capítulos de los treinta y tres que han llegado a nuestras manos, intitulados por la tradición como el *Zhuangzi*. Incluso esos siete primeros capítulos o *Capítulos Interiores* presentan ciertas interpolaciones y algún que otro añadido de comentaristas de siglos posteriores; en cualquier caso, ofrecen una cierta coherencia poética y un estilo más o menos unificado y personal, con una clara tendencia hacia la mística; sin olvidar por supuesto, una alta calidad literaria.

Dos puntos de vista han prevalecido en los estudios sobre Zhuang Zi. Unos lo han considerado un místico; otros lo han considerado un dialéctico que desarrolló implícitamente una teoría del lenguaje y que puso en cuestión, no sin cierta ironía, las corrientes filosóficas de su época tales como el sofismo o el moísmo[20]. Es cierto que Zhuang Zi invalida el lenguaje, pero lo destruye con las propias armas del discurso, mostrando lo absurdo de una «razón razonada». Pero también da una salida, muestra una vía de escape que es a la vez una entrada hacia el Tao: el misticismo, algo que está más allá del lenguaje. Según Anne Cheng, el problema de este pensador en relación con el lenguaje y con el conocimiento, no es la verdad o falsedad de las premisas, la verdad o falsedad del objeto del conocimiento, sino la relatividad de todo conocimiento y de toda premisa, puesto que están formulados por diferentes puntos de vista, tantos como seres hay en el mundo. El lenguaje distingue, crea diferencias, separa los seres y las cosas, las adjetiva, las coloca en el espacio, las sitúa en el tiempo, las define. El conocimiento, por la misma relatividad del lenguaje, no puede conocer nada con certeza absoluta. Tampoco podemos distinguir lo que es sueño y realidad. La única verdad para Zhuang Zi es la transformación de las cosas:

> Una noche, Zhuang Zhou
> soñó que era una mariposa,
> revoloteando feliz y contenta de serlo.
> Pero no sabía que era Zhou.
> De pronto, Zhuang Zhou se despertó
> sorprendido de ser él mismo.

20. Nos referimos al sofismo de Hui Shi (380-300 a. n. e.) y Gongsun Long (hacia 320-250 a. n. e.) y al moísmo de Mo Zi (hacia 480-390 a. n. e.), de los que más tarde hablaremos.

Ya no sabía si era una mariposa
que soñaba ser Zhuang Zhou
o Zhuang Zhou que soñaba ser una mariposa.
Entre mariposa y Zhuang Zhou,
hay una diferencia.
Eso es lo que se llama
«transmutación de los seres» (*Zhuangzi,* 2).

Ante este fatalismo y el vértigo de una teoría en la que parece no haber ninguna salida, Zhuang Zi propone el Gran Conocimiento, el que abarca todo y es extensivo, una inteligencia que sabe identificar todas las cosas. Como vemos, retoma en parte de Lao Zi el tema de la Unidad. La base de su doctrina es el Tao que produce todas las cosas, y al producirlas, las identifica como Uno. Según Zhuang Zi no hay ninguna distinción entre las cosas ni desde un punto de vista lógico ni moral.

Para entrar en esa corriente del Tao es necesario no sólo olvidar el discurso y el aprendizaje de todo lo que posee un contenido (benevolencia, y rectitud, ritos y música), también hay que olvidar el pasaje del tiempo y asentarse en el olvido (*zuowang*). El Gran Conocimiento es un aprendizaje vital, no consciente y que no puede transmitirse a través de las palabras. Consiste en un actuar espontáneo y natural (*ziran*), que se adapta y conforma a las cosas y situaciones, eligiendo el camino necesario, único e inevitable (*budeyi*), es decir, practicando la no intervención (*wuwei).* Llegamos al Tao cuando nos cerramos al mundo de los sentidos (lo que separa), a través de la concentración y la meditación. Ese repliegue interior y esa ruptura con el mundo externo introducen al hombre en la vía cósmica, en la identificación con el universo. Para ello es necesario estar vacío tanto en el corazón como en el pensamiento[21].

Para Zhuang Zi, el Hombre Santo (*zhenren*) no sólo no posee ninguna connotación tutelar o ejemplar, como en Lao Zi, sino que se caracteriza por una total libertad física y mental, está literalmente fuera del mundo, es uno con el universo y está exento de toda preocupación moral. Su poder es invencible, inalterable, porque es el Poder vital (*De*) del Tao. El elemento místico de Zhuang Zi se expresa así como una integración en el cosmos,

21. Para Zhuang Zi, la vida es una concentración de Soplo vital (*Qi*). y la muerte es la dispersión de ese Soplo. El *Qi* no es materia ni espíritu, sino la única sustancia del mundo, el Soplo primordial de los taoístas y el que será posteriormente objeto de las técnicas de la longevidad: prácticas gimnásticas de respiración, meditación, disciplina sexual y ayunos. Zhuang Zi se inclina más por el ayuno del corazón (*xinzhai*).

fruto de la meditación y el éxtasis y no por el respeto de normas. La importancia y la influencia de este pensador en el desarrollo del pensamiento chino ha sido y aún lo es decisiva. Especialmente su «incesante transformación espontánea» y la «igualdad de las cosas» afectaron a la mayor parte de los filósofos chinos en los últimos quince siglos. Por glorificar la naturaleza ha sido considerado como principal fuente de inspiración de los artistas chinos y en especial de los pintores.

3. *Moísmo*

3.1. Mo Zi

El primer oponente que tuvo Confucio fue Mo Zi. Probablemente vivió hacia el 479-381 a. n. e. La única obra que tenemos de él, el *Mozi,* contiene cincuenta y tres capítulos y es una colección de escritos realizados por sus discípulos y por él mismo. Fue el fundador de la escuela denominada moísmo, que representaba una crítica del *ren* confuciano así como de los tiempos míticos idealizados por Confucio. El *Mozi* es una compilación donde se expone el pensamiento moísta en diferentes estadios de su evolución. La obra se divide en tres partes. La primera constituye un conjunto coherente de ensayos donde figuran las diez tesis a las cuales se suscribe la comunidad moísta; la segunda parte constituye el «Cánon moísta» (*Mojing*); la tercera parte trata sobre cuestiones militares.

En primer lugar, Mo Zi estableció los tres criterios fundamentales en los que toda doctrina, incluida la suya propia, debía sustentarse: el fundamento, la verificabilidad y la utilidad. El fundamento se encuentra en las hazañas y experiencias de los Santos de la antigüedad; la verificabilidad se comprueba en los testimonios reales del pueblo, y la utilidad se aplica en la práctica penal y política, con el uso de eficaces medidas gubernamentales. Para Mo Zi, todo está sujeto a la experiencia. Cualquier cosa que no posea una utilidad práctica no puede ser buena.

El primer interés del moísmo era el bienestar del hombre y de la humanidad. El sentido práctico, el utilitarismo, no es algo definible por contraposición a Confucio, aunque se oponga a la tradición ritual, sino por su propia doctrina concebida como un método científico. El bienestar se mide en términos de población y salud; denuncia por ejemplo los rituales funerarios, por el tiempo y el dinero que se pierden y por el desorden que provocan; denuncia la guerra y las expediciones militares ya que reducen el número

de habitantes y rompen la familia[22]. En este sentido también utilitario, creó el concepto del Amor universal (*jian ai*) que se resuelve en la fórmula «trata a los demas como a ti mismo»:

> Yo no sé si un hijo piadoso querría que, también, los demás amaran e hicieran bien a los padres de él, o por el contrario, querría que los demás les aborrecieran y los maltrataran. Por lo que se dice y se suele ver, querrían que los amaran y les hicieran bien. Pero, para lograrlo, ¿qué tengo que hacer yo primero? Si yo, antes, he amado y hecho bien a los padres de otros, éstos me corresponderán amando y haciendo bien a los míos (*Mozi,* 16, III).

A diferencia de Confucio, el amor para Mo Zi, tiene un aspecto igualitario y no se somete a ninguna jerarquía de valores (yo, familia, Estado, universo). No es un amor proveniente del sentimiento o el afecto (Mo Zi no creía en la bondad innata del ser humano). Este Amor universal es en realidad la puesta en práctica del humanitarismo (*ren*) y es ahí donde encuentra su fundamento objetivo y racional.

En la concepción del mundo ideal que posee Mo Zi es necesario un principio moral universal y un sentido de lo justo que sea válido para todo el universo. Esto implica una unificación de los valores y un consenso general. Propugnaba la necesidad de una comunidad social no fundamentada ni en los lazos familiares, característica de los confucianos, ni en los lazos de sangre defendidos por la aristocracia feudal. Mo Zi insistió en la figura del hombre capaz, ideal moísta, cuyo rango y altura debían estar en relación con su talento y su habilidad personales. Sin embargo, las teorías moístas continuaron el esquema sociopolítico chino dentro de un orden jerarquizado en pirámide cuya cima es la fuente única de poder: el soberano o Hijo del Cielo. El Cielo moísta, a diferencia del confuciano, estaba lleno de espíritus y demonios que hacían respetar el sentido de lo justo y la exigencia del Amor universal, castigando a los que se portaban mal.

3.2. Escuela moísta posterior

Las tesis fundamentales de la escuela moísta posterior, que subsistió durante todo el siglo III a. n. e., figuran en los seis capítulos

22. Los moístas defienden la guerra en caso de autodefensa. De hecho, constituyeron una organización disciplinada capaz de acción militar. Mo Zi preparó a sus seguidores para la defensa del Estado Sung frente a la invasión de Chu. En el último capítulo de su obra, nos ha

(40-45) de la segunda parte del *Mozi*, el «Cánon Moísta» (*Mojing*). Presentan una teoría conjunta del saber universal que engloba cuatro disciplinas: conocimiento de los nombres, de los objetos, sus relaciones recíprocas y sus formas de actuación. Algunos especialistas han denominado a esta escuela neomoísmo, ya que en cierto modo es una continuación de las ideas de Mo Zi, aunque profundizaron más en su vertiente lógica.

Tanto desde el punto de vista ético como filosófico, los neomoístas proponen normas y criterios para guiar al hombre que fácilmente puede caer en las trampas del lenguaje. Desarrollaron un sistema coherente y lógico que pudiera enfrentarse al discurso sofista, en concreto a la Escuela de los Lógicos, y desvelara la falsedad de las proposiciones aparentemente paralelas. Es el caso, por ejemplo, de la proposición «un ladrón es un hombre»; si creemos que puede ser consecuente matar a un ladrón por ser un criminal, no es, sin embargo, coherente ni éticamente aceptable matar a un hombre; luego esa proposición es falsa y no es paralela.

En el «Cánon Moísta» se expone una teoría epistemológica en forma de definiciones y proposiciones en donde se desarrrollan las siete formas de argumentación: posibilidad, hipótesis, imitación, comparación, paralelismo, analogía e inducción. Crearon tres métodos para el acuerdo en el discurso: *a*) el método de la conformidad que incluye identidad (entre dos sustancias), relación genérica (inclusión en el mismo todo), coexistencia (dos sustancias comparten el mismo espacio) y parecido parcial (dos sustancias tienen ciertos puntos en común); *b*) el método de la diferencia que incluye dualidad (dos sustancias necesariamente difieren), ausencia de relación genérica (no hay inclusión en el mismo todo), separación (dos sustancias no comparten el mismo espacio) y disimilaridad (no hay ninguna conexión en común); *c*) el método conjunto que incluye diferencias y similitudes.

El moísmo, que en un principio se dividió en varias escuelas y se hizo con numerosos partidarios, no sobrevivió, sin embargo, más allá del siglo III a. n. e., debido fundamentalmente a la política cultural seguida por el Primer Emperador de la dinastía Qin.

4. *Escuela de los lógicos*

La Escuela de los Lógicos, denominados posteriormente como Escuela de los Nombres (*Mingjia*), fueron sofistas preocupados

dejado tácticas defensivas de guerra y técnicas para armamento, con el objetivo de defender las murallas de las ciudades.

fundamentalmente por el problema del lenguaje. Parte de su teoría se define en contraposición al moísmo.

4.1. Gonsung Long

La obra de referencia de esta escuela se titula el *Gonsung Longzi*, atribuida al sofista Gongsun Long (hacia 320-250 a. n. e.). Únicamente los dos primeros capítulos «Del caballo blanco» y «De la designación de las cosas» han sido considerados por la tradición filosófica china como auténticos. Nos detendremos brevemente en el primer capítulo por estimarlo el más controvertido de toda la lógica filosófica china. Las teorías expuestas en esta obra giran en torno a la identificación por inclusión, la relación del todo y sus partes. Una cosa es un todo que incluye sus partes, pero una parte no es idéntica al todo. Esta idea está en relación con la famosa proposición «caballo blanco no es caballo». Gonsung Long juega con dos interpretaciones posibles, aunque él defiende personalmente la segunda: *a*) «Un caballo blanco no es un caballo»; *b*) «Caballo blanco» no es un caballo. La controversia se crea en torno a si «caballo blanco» es una o dos cosas distintas, y si lo «blanco» puede considerarse como una de esas dos cosas. La argumentación de Gongsun Lung será que «caballo» no excluye ningún color, mientras que «caballo blanco» excluye «caballo», ya que este último término comprende a «caballo verde», «caballo marrón», etcétera.

Este tipo de juegos dialécticos fueron el germen de la lógica china, sin embargo, ésta no llegó a desarrollarse como un sistema completo. Las razones quizá se encuentren en la propia lengua china clásica, caracterizada especialmente por su indeterminación. No obstante, hubo multitud de reacciones por parte de otras escuelas de pensamiento que por primera vez se enfrentaron a su propio lenguaje. Autores como Zhuang Zi utilizarían este tipo de discursos para llevarlos hasta el absurdo, un absurdo kafkiano, y mostrar así la incapacidad del lenguaje para expresarse a sí mismo.

4.2. Hui Shi

Un amigo y maestro de Zhuang Zi y uno de los sofistas lógicos más conocidos en tiempos de los Reinos Combatientes fue Hui Shi o Hui Zi, que vivió aproximadamente entre el 380 y el 305 a. n. e. Sólo subsisten de este filósofo diez proposiciones que figuran en el *Zhuangzi* y que muestran la relatividad de las co-

sas, en especial la irrealidad y relatividad del tiempo: «Yo voy al país de Yue hoy, pero llegué ayer»; la irrealidad y relatividad del espacio: «El Cielo está tan bajo como la Tierra, las montañas están al mismo nivel que las mareas»; y la relatividad de las nociones de similitud y diferencia: «Una gran similitud difiere de una pequeña similitud: esto es lo que se llama una pequeña diferencia; que los Diez Mil seres sean a la vez parecidos y diferentes: esto es lo que se llama una gran diferencia». Hui Shi, sin embargo, no nos habla de la irrealidad del lenguaje porque creía en la posibilidad de un discurso coherente, más allá de las contradicciones.

5. *Escuelas cosmológicas*[23]

En el período de los Reinos Combatientes, se formaron paralelamente diversas corrientes que tomaron por modelo a la Naturaleza como guía de las acciones humanas. Estuvieron estrechamente ligadas al taoísmo naturalista de Zhuang Zi y Lao Zi. Su influencia fue decisiva especialmente durante la dinastía Qin, en el momento de la unificación de los territorios chinos. Los orígenes de estas diversas tendencias se encuentran en el ocultismo, cuyos miembros se denominaron *fangshi* (los que practican las artes ocultas), a saber: la Astrología, en orden a la influencia que las 28 constelaciones, la progresión de los planetas, el sol y la luna, ejercen sobre la tierra y los seres; los Almanaques, a través de los cuales es posible controlar las calamidades o los beneficios provocados por los equinoccios o solsticios de las cuatro estaciones, su concordancia con el Sol, la Luna, los planetas, el frío, el calor, la vida y la muerte; el *Wuxing* (Teoría de los Cinco Agentes: Tierra, Madera, Metal, Fuego, Agua), disciplina que trata de clasificar todas las correspondencias existentes entre los seres y las cosas; la Adivinación, que se realizaba con los tallos de milenrama y los caparazones de tortuga; el *Fengshui* (viento/agua) que estudia la disposición de las casas o de cualquier construcción humana inmersa en el paisaje, en armonía con las fuerzas naturales.

Varias son las obras que nos testimonian la existencia y el

23. En la antigua China había dos líneas de pensamiento que interpretaban la estructura y el origen del Universo. Una se fundaba en los textos de la Escuela del *Yin/Yang*, la otra en los «Apéndices» añadidos por confuciansitas anónimos al *Libro de las Mutaciones*. Estas dos líneas se desarrollaron independientemente aunque en realidad estaban totalmente entremezcladas. Por esta razón, Sima Qian en sus *Memorias Históricas (Shiji)*, integró ambas en lo que ahora se denomina la Escuela del *Yin/Yang Wuxing*.

contenido de las doctrinas de estas escuelas, como por ejemplo *Primaveras y Otoños del Maestro Lü* (*Lüshi Chunqiu*), hacia el 241-235 a. n. e., obra que sintetiza el pensamiento de todas las escuelas. Pero el pensador que destaca sin duda es Zou Yan, del Estado actual de Shandong y que vivió poco después de Mencio (hacia 305-240 a. n. e.). Conocido por su relación con la Escuela del *Yin/Yang*, creó una especie de naturalismo cosmológico. Su teoría se basaba en la relación entre el *Yin/Yang* y los Cinco Agentes (Tierra, Madera, Metal, Fuego, Agua) con los cambios históricos. En este sentido, la sucesión de las dinastías está de acuerdo con la sucesión natural de los Cinco Agentes. Así la Tierra, bajo el Imperio del Emperador Amarillo se convirtió en Madera bajo los Xia, la Madera se convirtió en Metal bajo los Shang, el Metal en Fuego bajo los Zhou y así sucesivamente. Esta teoría sigue el orden de destrucción de lo viejo por lo nuevo: Tierra-Madera-Metal-Fuego-Agua. Esto, por supuesto, permite prever el futuro y tiene implicaciones políticas decisivas. Veamos detenidamente algunos de estos conceptos.

5.1. El Yin/Yang

Para poder entender el movimiento alterno del *Yin/Yang* debemos remontarnos al único principio de realidad que da forma a toda cosa y a todo ser en el universo, esto es, el Soplo vital (*Qi*) o Soplo primordial (*Yuanqi*).

Según el pensamiento chino, el *Qi* opera y circula según un ritmo binario de inspiración-espiración. El universo se crea y autocrea en transformación constante, a partir de este Soplo, que no es ni materia ni espíritu, sino un potencial indefinido e infinito, una especie de energía. Las dos formas de actuación de este Soplo son el *Yin/Yang*, que se complementan la una a la otra y aunque son opuestas no son contradictorias ni excluyentes. Esta concepción se fundamenta en la observación y constatación en el universo de dos principios paralelos, pero de diferente polaridad: el día y la noche, la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, el frío y el calor. Así, el *Yang* está asociado al sol, al calor, al verano, a la creatividad, al principio masculino o activo; el *Yin* se asocia a la luna, la oscuridad, la receptividad, al principio femenino o pasivo. Es el prototipo de toda dualidad y a través de la interacción mutua de estos dos principios todas las cosas del mundo son producidas. Este concepto dominará la cosmología china hasta hoy en día.

5.2. Los Cinco Agentes[24]

Los *Wuxing* son cinco fuerzas dinámicas que se van produciendo la una a la otra en secuencias fijas. Estas fuerzas, además, interactúan entre ellas. Así, si partimos de los Cinco Agentes conocidos como Agua, Tierra, Madera, Metal y Fuego, tenemos una primera correspondencia con las cuatro estaciones (una más para los chinos): la Madera domina la primavera, ésta produce Fuego que domina el verano, el Fuego produce Tierra que domina el centro, la Tierra a su vez produce el Metal que domina el otoño, el Metal produce Agua que domina el invierno, el Agua produce a su vez la Madera que domina la primavera. Igualmente podríamos hacer con las cuatro direcciones (una más para los chinos), con los cinco sabores, los cinco colores, los cinco órganos, etc. Sobre esta base, los cosmólogos chinos desarrollaron todo un sistema preciso de correspondencias que se extendía hasta el infinito. Estas teorías estructuran el mundo concebido enteramente como un mecanismo completo, en constante mutación.

5.3. *Libro de las Mutaciones*

La obra más importante de la filosofía china, cuya influencia ha sido decisiva en la cosmología y el pensamiento chino es el *Libro de las Mutaciones*[25]. A pesar de que sus orígenes pueden situarse en la antigüedad mítica, se constituyó con su forma definitiva en una época ya tardía, a finales de los Reinos Combatientes. Tanto el taoísmo como el confucianismo tienen aquí sus raíces comunes y su influencia ha sido patente en la filosofía, ciencia, política, simbolismo, ciencias naturales y vida cotidiana, entre otras. El libro ha tenido a lo largo de la historia dos usos principales: como libro de oráculos y como libro de sabiduría. Expresa y contiene una de las verdades fundamentales del pensamiento chino: el cambio constante de todas las cosas y los seres, la alternancia cíclica del universo, el girar del Tao, el intercambio incesante del *yin* y *yang*.

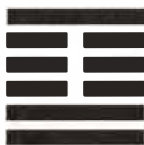
Está compuesto de textos y comentarios. Los textos son

24. Lo que en Occidente se conoce convencionalmente como la Teoría de los Cinco Elementos no es sino una traducción literal de los términos chinos *Wuxing*, pero no refleja el carácter dinámico de la palabra china *xing* (ir, marchar, actuar). Otras versiones traducen más adecuadamente Los Cinco Agentes.

25. El término chino *Yi* quiere decir camaleón que cambia de color adaptándose al medio exterior y de ahí pasó a significar mutación. El término *jing* quiere decir trama, entretejerse de algo, visibilidad e invisibilidad del hilo que se entrecruza, verdad y misterio escondido. Este significado se extendió al de los libros que contenían las verdades inmutables y secretas.

breves y misteriosas explicaciones a 64 figuras denominadas hexagramas, que son combinaciones de líneas quebradas (*yin*) ⚋ y líneas enteras (*yang*) ⚊. Estos hexagramas se basan y derivan de los 8 trigramas (combinaciones de tres líneas) que representan al Cielo, la Tierra, el Lago, el Fuego, el Trueno, el Viento, el Agua y la Montaña. La combinación de dos trigramas forma un hexagrama cuyo simbolismo está en estrecha relación con el simbolismo de los trigramas que lo componen.

Así por ejemplo el hexagrama *Sun*, la Merma:



está compuesto por el trigrama del lago, abajo:



y el de la montaña, arriba:



En una primera intuición se puede deducir que el lago se evapora y la montaña absorbe esa humedad. Pero la parte inferior se asocia a los cimientos, por lo que puede deducirse que hay una disminución en la base en favor de lo de arriba. Esto significa una disminución, una merma, un desplazamiento de factores. Este tipo de deducción por supuesto puede aplicarse a todos y cada uno de los 64 hexagramas[26].

Los textos que corresponden a los hexagramas son dos: 1) el *guaci*, la explicación de todo el hexagrama, en forma de sentencia adivinatoria, y 2) el *yaoci*, la explicación de cada línea (monograma) de que se compone el hexagrama, en forma también de sentencia adivinatoria. Los comentarios son siete: 3) el *Tuanzhuan*, que comporta un juicio o dictamen sobre un hexagrama

26. Recordemos que el número 64 tiene muchas implicaciones simbólicas. El juego del ajedrez. juego representativo del cosmos por excelencia tiene asimismo 64 cuadrados, que representan la totalidad de las diferentes posiciones. La adición de sus cifras da como resultado diez.

en su conjunto y sobre la sentencia adivinatoria que le corresponde, es decir, un comentario sobre el *guaci*. Estos dictámenes se atribuyen al rey Wen (1150 a. n. e.); 4) *Xiangzhuan*, comentario a las imágenes, el significado abstracto del *guaci* y el *yaoci*. Está dividido en dos partes: *a*) grandes imágenes sobre los dos trigramas, derivando de éstas el sentido integral para extraer conclusiones aplicables a la vida humana, y *b*) pequeñas imágenes que son sugerencias brevísimas o alusiones rimadas referidas a las palabras del duque de Zhou. Se trata seguramente de anotaciones antiguas de la escuela confuciana quizá con fines nemotécnicos. 5) W*enyan*, o comentario muy desarrollado sobre las palabras del texto, sólo aplicado a los dos primeros hexagramas, el del Cielo y la Tierra; 6) *Dazhuan*, un verdadero tratado en dos partes que concibe el *Yinjing* como un todo coherente. Se trata de un acervo tradicional de la escuela confuciana procedente de diversas épocas. Son comentarios y ensayos dispersos más o menos ordenados con sentencias añadidas (*xici*); 7) *Shuogua*, explicación de ciertos trigramas; 8) *Xugua*, comentarios en cuanto al orden de los mismos y 9) *Zagua*, comentario sobre los signos entreverados[27].

Parece ser que diferentes personajes de la historia participaron en su composición. Según la tradición, la invención de los trigramas es atribuida a Fuxi, figura mítica; los 64 hexagramas y los dictámenes fueron compuestos por el rey Wen, prócer de la dinastía Zhou; los comentarios a las diferentes líneas los escribió el duque de Zhou, hijo del rey Wen; por último, el «Gran Tratado» y quizá el «Comentario a las Imágenes» se atribuyen a *Confucio*. Esta obra ha sido interpretada desde múltiples puntos de vista. Ciñéndonos a lo estrictamente filosófico, el interés principal se centra en torno a la mutación y refleja una concepción del mundo dinámica, evolutiva. Los Diez Mil Seres (todas las cosas) funcionan con un único movimiento, el del universo, el de la alternancia del *Yin* (línea quebrada) y *Yang* (línea entera). Como si fuera una película compuesta de una multiplicidad de fotos fijas, cada hexagrama es una instantánea del cambio, aunque él mismo esté también en constante mutación. Así, lo indecible (Tao), se manifiesta en figuras abstractas y simbólicas que actúan a manera de puentes entre lo invisible y lo visible. Como libro adivinatorio, el *Yijing* refleja además, el futuro en estado potencial y cada hexagrama en este caso es un germen latente aún no desarrollado.

27. Algunos de estos comentarios se denominaron por la tradición las Diez Alas y corresponden concretamente a los apartados 3, 4 y 6 en dos partes cada uno (lo cual hace un total de seis), más 5, 7, 8 y 9, respectivamente.

6. *El legismo*

El origen del legismo está íntimamente asociado a la historia de la sociedad feudal. A comienzos de la dinastía Zhou, ésta estaba fuertemente estructurada. Los títulos pasaban de unos a otros por sangre o matrimonio; los príncipes de cada Estado estaban subordinados al rey y cada noble o señor feudal, subordinado a su príncipe. Sin embargo, poco a poco, las cosas se invirtieron: los hombres de mérito, la mayoría de ellos pertenecientes al pueblo, comenzaron a ascender y a ostentar cargos importantes, los aristócratas perdieron sus títulos y tierras. Eso provocó un desmantelamiento de las clases sociales y una política fuera del control del gobierno de los Zhou. Es aquí donde comienza el legismo, que se consolida bajo la unificación del Imperio a partir del 221 a. n. e. y cuyo objetivo era buscar la manera de preservar y reforzar un Estado. Su punto de partida es la realidad social y proponen una nueva forma de gobierno dirigida por leyes infalibles. El regente debe usar su autoridad para que las leyes controlen y rijan al pueblo[28]. Los códigos rituales antiguos dejan paso a una concepción de la ley objetiva y positiva. El soberano ya no es entonces el Virtuoso, el Hombre Santo confuciano, sino el que asegura la eficacia de la ley, a través de las instituciones o mejor dicho, es el que practica la no intervención (*wuwei*), para que la ley regule por sí misma a los hombres.

Las obras clasificadas como legistas son las siguientes: el *Guanzi*, compuesto por escritos diversos que datan del siglo IV al II a. n. e.; el *Lizi*, perdida actualmente; el *Shenzi*, referida a Shen Buhai (m. en 337 a. n. e.); el *Shangjun shu* o *Libro del príncipe Shang*, atribuida a Shang Yan (m. en 338 a. n. e.); otra obra también denominada *Shenzi*, de la cual sólo quedan algunos fragmentos, atribuido a Shen Dao (alrededor del 310 a. n. e.) y el *Han Feizi* (m. en 233 a. n. e.). Pero es esta última la que sintetiza todo el pensamiento legista, por lo que nos detendremos brevemente en ella.

6.1. *Han Feizi*

El *Han Feizi* se atribuye a Han Fei, miembro de la alta nobleza nacido en el siglo III a. n. e. La obra está compuesta de cincuenta y cinco capítulos; cada uno trata de un tema en particular, y ofrece una visión de conjunto de las teorías legistas, a las cuales

28. Precisamente es el término ley (*fa*). el que da nombre al legismo.

aporta su fundamento filosófico. Una de las contribuciones más importantes de Han Fei es la correspondencia entre las formas y los nombres (*xingming*)[29]. Este tema ya tratado por Confucio es desarrollado desde una perspectiva muy específica: la política. El nombre *ming* es ahora el título o cargo que un hombre ocupa, el cual debe poseer una competencia real para ejercerlo. Según la adecuación o no adecuación entre formas y nombres, debe aplicarse un sistema de castigos y recompensas. Así, en principio, para los legistas todos los hombres son iguales ante la ley y no existen las distinciones de clase, sólo diferencias de funciones.

Las fuentes de esta obra parecen haber sido tomadas de la corriente denominada Huang-Lao[30]. En este sentido, se establece el paralelismo del legismo con una política imperial (la del soberano Huangdi) y con el pensamiento del Tao (de donde viene el nombre de Lao Zi). Así la noción de ley se identifica a Tao, en cuanto que es la Razón natural o Principio (*LI*) y participa en el orden del universo. El soberano legista se transforma en una especie de Santo que practica la no intervención (*wuwei*) y que, por lo tanto, deja en manos de la ley el destino de los hombres.

III. SEGUNDA PARTE (III A. N. E.-X)

Después de varias campañas sangrientas, los Qin conquistaron Estado tras Estado hasta la unificación de toda China en el 221 a. n. e. El mismo rey de Qin se dio a sí mismo el título de Qin Shihuangdi[31]. Abolió el feudalismo y creó un imperio chino centralizado. Aunque su política hegemónica deja mucho que desear en la historia de la cultura china[32], se puede evidenciar durante este período una tendencia hacia el eclecticismo y el sincretismo así como un marcado interés por el tema de la política y la paz universales, temas que serán continuados y desarrollados por la política de los Han. La dinastía Han dura cuatro siglos y se divide en los Han anteriores (206 a. n. e.-9 d. n. e.) cuya capital se situó en Chang'an (Xi'an actual), y los Han posteriores (entre el

29. También llamada *shiming*. *Shi* designa la realidad de los hechos, la manera en que la función o cargo es puesto en práctica y *ming* designa el nombre, título o función.

30. Sima Qian integró en el mismo grupo a taoístas y legistas, adscribiéndoles a la corriente *Huang-Lao*. El término *Huang* se refiere al Emperador Amarillo Huangdi y el término *Lao* se refiere a Lao Zi.

31. Retomando el nombre mítico de Huangdi, emperador (*di*), amarillo (*huang*).

32. En el 213 a. n. e., el primer emperador Qin Shihuangdi ordenó quemar las copias oficiales de los textos considerados canónicos por la tradición confuciana y muchos letrados fueron condenados a ser enterrados vivos.

25 y el 220 d. n. e.) que transfirieron la capital a Luoyang. Dejando a un lado la creación de nuevas instituciones, así como la instauración de los exámenes imperiales, que tendrán un papel esencial en el desarrollo de la cultura china, en este período se define la conciencia de una identidad propiamente china.

Frente al período fructífero de innovaciones de los Reinos Combatientes, los Qin y los Han se dedicaron particularmente a ordenar y clasificar las ideas que les precedieron. Así realizaron inventarios, catálogos, memorias que posteriormente han resultado ser fundamentales a la hora de reconstruir la historia antigua de china. Es el caso por ejemplo de las *Memorias históricas (Shiji)*, de Sima Qian, datado en el 91 a. n. e., y que aporta, como ya hemos visto, la principal fuente de información, aunque no del todo fiable, sobre la vida y obras de todos los personajes importantes de la antigüedad china. En la dinastía Han, que no se distingue precisamente por la originalidad de sus filósofos, el confucianismo ocupa un puesto prioritario como doctrina oficial del Estado Imperial. Las otras escuelas anteriores desaparecerán a excepción del taoísmo, único rival importante de la Escuela de los Letrados.

1. *Corriente taoísta*

1.1. Huainanzi

Esta obra, el *Libro del Príncipe Huainan,* es una de las obras más relevantes de este período (hacia el 122 a. n. e.) por ser una síntesis de toda la especulación antigua desde un punto de vista taoísta y que impregnará todo el pensamiento Han. Desarrolla una cosmología más racional que la de sus predecesores. Su punto de partida es el Soplo primordial (*Yuanqi*). Según Huainan Zi, hubo un principio, un principio anterior al principio y un principio anterior al principio anterior. Este gran Principio produjo el universo, las fuerzas *Yin* y *Yang,* y finalmente, la forma material. Y a partir de aquí, elabora una cosmología correlativa.

En primer lugar, crea el concepto de categoría *(lei*), que clasifica todas las cosas, y establece un método natural de categorización: la analogía (*tuilei*), que infiere un fenómeno desconocido de uno conocido o ya clasificado. El secreto reside en la resonancia (*ganying*), que es lo que distingue a las cosas y por la cual se explican todos los fenómenos naturales. Está íntimamente relacionada con el *Soplo vital (Qi),* y consiste en una especie de estímulo-respuesta. Las cosas o seres parecidos, tienden a ar-

monizarse de una manera natural y se estimulan unos a otros según se asemejen sus formas o sus categorías:

> Las nubes de la montaña toman el aspecto de hierbas salvajes, las nubes de los ríos, el de escamas de pescado... (*Huainanzi*, 6).

Pero la resonancia entre las categorías de seres es misteriosa y no se puede aprehender. El Hombre también se convierte en el *Huainanzi* en un agente cósmico puesto en relación con todo lo creado, el Cielo y la Tierra:

> El Cielo conoce viento, lluvia, frío y calor; de la misma manera el Hombre da y toma, y conoce la alegría y la cólera (*Huainanzi*, 7).

Esta visión, característica de los Han, es totalizante y engloba y pone en relación todos los fenómenos, incluyendo el Estado y la política, los cuales se conciben también como naturales y orgánicos. Todas las ciencias son correlativas, las unas explican a las otras. La revelación del Tao manifiesta que todas las cosas, los seres, los animales, difieren en naturaleza y destino, aunque todos procedan del mismo principio. El Hombre puro entonces es el que no hace distinciones, el que se sitúa al Principio del principio, en la Gran Unidad (*Taiyi*) o, más bien, Gran Unificación (*Taiyitong*), término éste último cuyas resonancias políticas coinciden con los objetivos de la dinastía.

1.2. Escuela del Misterio (*Xuanxue*)

La desintegración de los Han marcó el principio de la separación Norte-Sur que durará más de cuatro siglos hasta la reunificación por parte de los Sui en el 589. Esta situación de caos y divisiones, en contra de lo que pueda suponerse, provocó la liberación de los espíritus y el desarrollo de la creatividad impulsado por los debates y los diferentes puntos de vista. El taoísmo se renueva con un gran ímpetu y consecuencia de ello es la creación de la Escuela del Misterio, en la que se destacan importantes contribuciones al taoísmo de la antiguedad.

El término chino *xuan* que da nombre a esta escuela *(xuanxue)* significa «misterio», y aparece al comienzo del *Daodejing* de Lao Zi, ya que los pertenecientes a esta escuela se reclamaban herederos y continuadores del taoísmo. Los más célebres

representantes de esta escuela son He Yan (muerto en el 249), Wang Bi (226-249), Xiang Xiu (hacia el 223-300), Guo Xiang (hacia 252-312) y Pei Wei (267-300)[33]. Estos filósofos se alejan del confucianismo cosmológico-político de los Han y erigen como fuentes principales de inspiración el *Laozi*, el *Zhuangzi* y el *Libro de las Mutaciones*, a los que denominarán los Tres Misterios. Todos ellos abordan problemas metafísicos tales como las relaciones entre el ser y el no ser, la existencia o inexistencia de los sentimientos en el Hombre Santo o las relaciones entre pensamiento y lenguaje.

Wang Bi realizó importantes aportaciones al estudio del taoísmo, como sus comentarios al *Libro de las Mutaciones y* al *Daodejing*. Analizó y desarrolló el concepto de *LI* como Principio regulador, identificándolo con la manifestación estructurada y estructurante del Tao. Concibió éste último, no sólo como aquello inefable que designa lo indiferenciado, sino también como Principio que estructura la realidad.

Opuesto al pensamiento de Wang Bi, Guo Xiang[34] refleja un inmanentismo puro, casi místico. Para este filósofo y gran comentarista, el Tao es realmente nada (*wu*). Su idea central es la concepción de un mundo absoluto sin nada más allá de él ni antes de él, pero infinito e insondable en su constante devenir.

A diferencia de Wang Bi, el cual concibe el Tao como Principio y fuente del mundo de las formas, Guo Xiang, sin embargo, piensa que el Tao, al ser nada, no puede posibilitar el paso de la no existencia a la existencia, de lo indiferenciado a lo múltiple, de lo potencial a lo real. No hay ni origen ni principio explicativo, cada cosa se crea a sí misma (*zizao*), se engendra a sí misma (*zisheng*) y se obtiene de sí misma (*zide*). Esta autocreación se autoregula con el *Principio estructurante (LI)*, que en Guo Xiang designa más bien la espontaneidad.

Como vemos, en este tipo de corrientes taoístas confluyen no sólo la tradición de Lao Zi y Zhuang Zi, sino también el confucianismo y ciertos conceptos de las escuelas cosmológicas. En este sentido, es de señalar Ge Hong (hacia el 283-343) con su obra el *Baopuzi*, que fue una figura emblemática de la tradición letrada de la China sur y muy influenciado por los *fangshi* y taoístas. Otro

33. He Yan, autor del *Tratado sobre lo que no tiene nombre* (*Wuminglun*) y un *Tratado sobre el no hacer* (*Wuweilun*); Pei Wei, autor del *Tratado sobre la preeminencia del ser* (*Chongyoulun*).

34. En su comentario sobre el *Zhuangzi*, fue acusado de plagio de otro gran comentarista Xiang Xiu (221-300). Las ideas entre ambos eran tan similares que probablemente fueron combinadas en un sólo trabajo que se denominó el Xiang-Guo.

texto que constituye también un punto de encuentro entre varias disciplinas es *Triple Conformidad según el Yijing* (*Zhou-yi cantongqi*), atribuido al misterioso Wei Boyang (hacia el siglo II). Esta obra trata de la producción de cinabrio para fabricar el elixir de la inmortalidad.

2. *Corriente confuciana*

Como ya mencionamos anteriormente, hacia el siglo I a. n. e., Confucio pasó a ocupar un *status* tan elevado que nació un nuevo tipo de literatura en torno a él, denominada con el término genérico de apócrifos (*weishu* o *chenwei*). Estos textos explicaban, dando una connotación esotérica, los *Clásicos* comentados y reescritos por Confucio. Eran fundamentalmente de naturaleza profética y oracular y estaban en relación con los *fangshi*, expertos en materias esotéricas. En dichos textos, el papel prominente de Confucio era de características similares al de Jesucristo en el cristianismo y el confucianismo tomó un rango casi de religión.

Debido a la abundancia de debates y de diferentes opiniones en torno a los *Clásicos* y a estos apócrifos, se crearon dos tendencias en los medios eruditos: por un lado, los partidarios de los *Clásicos* en versiones modernas (*jinwen*), es decir, versiones oficiales escritas después de la uniformación de las grafías bajo los Qin. Por otro lado, los partidarios de los *Clásicos* en versiones antiguas (*guwen*), existentes antes de la quema de libros ordenada por el emperador Qin Shihuangdi, y seguidores del lado realista de Confucio y Mencio. Estos últimos eran auténticos eruditos interesados en la etimología y la filología y escribieron la mayor parte de los numerosos diccionarios y obras léxicas de los Han[35]. La controversia entre ambas escuelas fue una de las mayores en la historia de China.

2.1. Dong Zhongshu

El mayor teórico y creador de los Han en relación con la instauración de la ortodoxia confuciana fue Dong Zhongshu (alrededor del 195-115 a. n. e.), partidario de los *Clásicos* en versiones modernas (*jinwen*). Es conocida la anécdota de que se dedicó con tanta entrega a sus estudios literarios, que durante tres años

35. Como, por ejemplo, el *Repertorio de expresiones dialectales (Fangyan)* de Yang Xiong; o el *Diccionario etimológico (Shuowen jiezi)* de Xu Shen.

no se asomó ni siquiera a su jardín. El resultado fue una obra titulada el *Abundante Rocío de los Anales de Primavera y Otoño* (*Chunqiu fanlu*) cuya autenticidad aún no se ha esclarecido. Su teoría se basa principalmente en las interconexiones entre el Cielo y el Hombre y deriva hacia una filosofía sociopolítica de base metafísica.

Según Dong Zhongshu, el universo tiene diez constituyentes: el Cielo (regente por excelencia), la Tierra, el *Yin* y el *Yang*, los Cinco Agentes y el Hombre. Su teoría política establece una jerarquía que se corresponde con el orden natural y cósmico[36]. El Cielo precede a todo, y el Soberano, Hijo del Cielo, debe someterse a él, de la misma manera que el Hombre debe someterse al Soberano. Esto da lugar a una política crítica en donde el Cielo puede sancionar a un mal soberano, a través por ejemplo de calamidades naturales, inundaciones, sequía, etc., índices ineludibles de un mal gobierno. Propone una ley de gobierno bastante peculiar basada en las cuatro estaciones. Así como el Cielo tiene cuatro estaciones, el soberano tiene cuatro modos de gobernar: benevolencia, que corresponde a la primavera; otorgación de premios, que corresponde al verano; otorgación de castigos, que corresponde al otoño; ejecuciones, que corresponde al invierno. Como podemos ver, esta política autoritaria se aleja de las teorías propiamente confucianas o de Mencio, para asentarse más bien en las teorías institucionales que, siglos antes, Xun Zi ya había proclamado.

2.2. Wang Chong

Wang Chong (27-100 d. n. e.) es el principal representante entre los partidarios de los *Clásicos* en versiones antiguas (*guwen*) y el primero en enfrentarse con un pensamiento racionalista a esa oleada de oscurantismo y superstición reinantes en los Han posteriores. Ningún otro filósofo chino ha podido rivalizar con él en pensamiento racionalista y espíritu crítico. En su obra maestra *Ensayos Críticos* (*Lunheng*) atacó toda clase de interpretaciones erróneas y creencias supersticiosas tales como la superioridad del pasado frente al presente o las calamidades con que el Cielo sanciona el mal gobierno. Sostenía que todas las cosas se producen espontáneamente por la fusión de dos fuerzas vitales: el

36. El espíritu de correspondencias se refuerza con este filósofo. Las denominaciones, por ejemplo, de príncipe-ministro, padre-hijo, marido-esposa son derivados del *Yin*/*Yang* y están fundados también en el orden cíclico de los Cinco Agentes.

Yin/*Yang*. Siguiendo a Xun Zi, pensaba que el Cielo y el Hombre no están en mutua interacción, y que las resonancias entre ellos están demasiado alejadas, física y espacialmente, para ponerlas en correspondencia. Por ejemplo, alude a la creencia de que si el Cielo produjera realmente grano para el alimento del hombre, sería equivalente a convertir al Cielo en granjero o agricultor del hombre. Concibe la realidad en términos de Soplo vital (*Qi*), y rechaza toda idea de justicia inmanente, de la que puedan derivarse la creencia en la inmortalidad o la existencia de espíritus. Su visión es determinista y está dominada por la obsesión del destino (*ming*), que no puede ser mejorado ni cambiado por una buena conducta.

2.3. Yang Xiong

Yang Xiong (hacia el 53 a. n. e.-18 d. n. e.) fue partidario también de los *Clásicos* en versiones antiguas (*guwen*); comenzó su carrera como poeta y acabó con un cargo en los Archivos Imperiales, estudiando los textos antiguos. Su obra más importante es el *Libro del Misterio Supremo (Taixuanjing)*, imitación del *Libro de las Mutaciones* (*Yijing*), pero con 81 combinaciones posibles, en lugar de las 64 que posee el original. Yan Xiong sustituye la noción de mutación (*yi*) por la de misterio (*xuan*), término que designa el misterio supremo del Cielo, la Gran Unidad (*Taiyi*).

3. *Budismo*

La fecha de introducción del budismo fue hacia la primera mitad del siglo I a. n. e. Tradicionalmente se dice que entró con el emperador Ming (75-58). La adopción del budismo en China es un fenómeno extremadamente complejo. En primer lugar adoptó formas e ideas taoístas, ya que para realizar las primeras traducciones de los sutras se utilizaron los conceptos taoístas, conceptos que estaban más a mano. Por otra parte, el budismo en China, sufrió ciertas transformaciones a lo largo de varios siglos[37] y divisiones según se fue extendiendo del norte al sur[38]. Por último,

37. Se pueden distinguir tres fases en la gran aventura del budismo en China: del siglo III al IV, un fase preparatoria de adaptación china. En la fase segunda del siglo V al VI, se reconocen los orígenes indios y se asumen. En la tercera fase, de los siglos VII al VIII, en plena dinastía Tang, podemos hablar de una verdadera asimilación del budismo.

38. Esta división se deriva de la pérdida por parte de China de las regiones del norte ocupadas por los bárbaros durante tres siglos hasta que la dinastía Sui reunificará de nuevo China en el 589. El poder imperial chino huyó a las regiones del sur y se instaló en Nanking.

hay que mencionar la creación de multitud de escuelas y sectas, réplicas de las diferentes doctrinas budistas de la India. Pero antes de entrar directamente en el tema en cuestión, veamos de una manera general, algunos de los conceptos budistas más importantes. Las bases de la doctrina budista están formuladas en las «Cuatro Verdades Sagradas»:

La primera verdad es que todo es sufrimiento porque todas las cosas están sometidas a la ley del cambio continuo. En nosotros mismos no podemos encontrar una sustancia eterna o un alma. Nuestra forma corporal, sensibilidad, percepción, nuestra psique y nuestra conciencia, todo es mutable y pasajero y por lo tanto irreal. El yo (*atman*, en sánscrito) no existe.

La segunda verdad es que el origen del dolor y el sufrimiento es el deseo, el deseo de placer, de existencia y destrucción. Todas estas formas de «sed», conducen a mantenerse en la rueda de la existencia (*samsara*, en sánscrito) o reencarnación (nacimiento-muerte-nacimiento). Nuestra existencia posterior, es decir, la siguiente reencarnación, depende de nuestros actos pasados, ésa es la ley del *karma* (las buenas acciones determinan una reencarnación mejor y las malas, determinan una mala existencia). Cualquier acción, palabra o pensamiento tiene sus repercusiones. El *karma* es la causa y su retribución, el efecto. Nuestro ser es una cadena de causas y efectos. La vida de un hombre es un aspecto de un proceso total. Su muerte es parte del proceso. Todo lo que es un hombre en su vida, es consecuencia de su pasado y lo que hace en el presente, determinará su futuro. Todo esto nos muestra un orden inmutable, subyacente a las cosas, la norma (*dharma,* en sánscrito). Si conocemos estas leyes, estamos preparados para encontrar el camino de la liberación. Todos los sufrimientos vienen de la ignorancia (*avidya,* en sánscrito) de la naturaleza de las cosas, que es completamente ilusoria e impermanente.

La tercera verdad es que para anular el sufrimiento es necesario extinguir toda forma de deseo. Esto sólo es posible para aquel que ya conoce el *dharma*, y comprende la transformación de las cosas y su inconsistencia. Al extinguir el deseo se entra en la indiferencia.

En el budismo del norte predominará un budismo devocional, preocupado por la moralidad, la meditación y la práctica religiosa; buscaron el apoyo de los soberanos, por lo que los centros budistas se concentraron en las capitales. El budismo del Sur más disperso, estaba caracterizado por una aristocracia más intelectual, y detentado especialmente por los letrados que continuaban sus charlas puras, pero ahora tratando conceptos y temas budistas, concretamente los que se relacionaban con la transitoriedad e impermanencia de las cosas.

La cuarta verdad nos indica el camino a seguir para la liberación o la senda de los ocho miembros, el primero de los cuales es la Visión correcta que consiste en el conocimiento de las Cuatro verdades y la comprensión de que el yo no existe, que es pura ilusión; así pueden eliminarse las tres causas fundamentales o raíces malsanas que son el deseo, el odio y la ceguera. Atravesando todas esas etapas llegamos a la Iluminación (*Bodhi,* en sánscrito) que reemplaza a la ignorancia. Ésta es la única emancipación posible, la identificación de la Mente universal con la individual. A ese estado, que supone la extinción de uno mismo, se le llama en sánscrito *nirvana*.

Aparte de estas Cuatro Verdades Sagradas, el primer principio de la ética budista en relación con la conducta moral es no dañar la vida; su meta, el dominio de los sentidos; y por último, la base es la recta actitud interna: bondad, compasión, alegría solidaria y ecuanimidad (cf. Kung, 1993). En principio, el budismo sólo estaba reservado a unos pocos elegidos, a los Santos que se retiraban del mundo y dedicaban íntegramente su vida al camino de la liberación. Pero posteriormente se universalizó y se fueron abriendo sendas y nuevas posibilidades para todos los hombres. Esta rama del budismo universal se vino en denominar el Gran Vehículo (*Mahāyana,* en sánscrito; en lengua china, *dacheng*) que desembocó en una hagiografía infinita de Budas y Buditsavas interesados en la salvación de los hombres antes que en la suya particular. Así, el budismo se convirtió en una religión de laicos. El Gran Vehículo denominó despectivamente Pequeño Vehículo (*Hināyana,* en sánscrito) a la otra corriente, más antigua y elitista del budismo, que estaba sólo reservada a unos pocos.

3.1. El budismo en China

El budismo entró en China a principios de la era cristiana, a través de las rutas comerciales tanto por el interior del continente como por vía marítima. Según Gernet, la primera mención de una comunidad budista china en el Imperio Han data del año 65 de la era cristiana, en el norte del Jiangsu, y se deduce de ello que en esa época ya estaba implantado el budismo en la zona oriental del continente chino, es decir, en la zona de Xinjiang y en las capitales Chang'an y Luoyang donde abundaban los extranjeros. Si en sus comienzos el budismo se limitó a un círculo muy restringido, durante los siglos posteriores el budismo se fue implantando lenta y poderosamente en el territorio chino, debido fundamentalmente a las contribuciones de monjes misioneros y fa-

mosos traductores que crearon sus propios equipos de traducción cuando regresaron de la India. Éste es el caso por ejemplo, de Tao An que compiló el primer catálogo de todas las traducciones de textos budistas desde los Han[39]. A principios del siglo V destacan otros como Huiyuan (334-417), discípulo de Tao An y que desarrolló el Gran Vehículo; Kumarajiva (350-413), que tradujo una ingente cantidad de escrituras budistas, sutras y obras metafísicas; Daosheng (hacia el 360-434), que se concentró en el *Sutra del Nirvana* y estableció la conexión entre los budismos Norte y Sur. En el siglo VII sobresale el monje Xuanzang que peregrinó a la India y regresó a China convertido en el mejor conocedor de la filosofía budista[40].

3.2. Escuelas budistas chinas

De entre la multitud de escuelas y sectas budistas que entraron en China destacamos, en primer lugar, las dos más importantes (la Escuela de los Tres Tratados y la Escuela Yogâcâra) y, en segundo lugar, las que sufrieron una mayor transformación hasta sinizarse casi por completo.

En primer lugar, figura la Escuela de los Tres Tratados (*Mâdhyamika,* en sánscrito; *Sanlun zong,* en lengua china), fundada por Kumarajiva y su discípulo Shenzhao (374-414), los cuales tradujeron los textos fundamentales de esta escuela y añadieron el *Sutra del Loto* y el *Sutra de Vimalakîrti.* Shenzhao escribió, además, *tres ensayos* («De la inmutabilidad de las cosas», «La vacuidad de lo real» y «El Prajnâ no es conocimiento») reunidos en la obra titulada *Zhaolun.*

El término *Mâdhyamika* designa la Vía mediana entre los opuestos que no se excluyen (existencia/no existencia, afirmación/negación, etc.) Las cosas, encadenadas por la ley de causa-efecto, no son independientes ni tienen naturaleza propia. Ver y comprender esta afirmación es el *Prajnâ*, es decir, la contemplación metódica de los *dharmnas* (leyes inmutables que expresan la mutabilidad e impermanencia de las cosas) y cuya consecuencia es aprehender su vacuidad (*sûnya*). La concepción de *dharma* como vacuidad conduce a la noción de no dualidad que los chinos tradujeron por el término *wu er* (literalmente, no dos), ley

39. Se trata del *Catálogo general de los Sutras (Zhongli zhongjing mulu)*, que cuenta con 611 títulos.

40. Xuanzang se destaca por un manejo casi perfecto del sánscrito y por su traducción del *Daodejing* a dicha lengua. Dirigirá hasta su muerte el equipo de traducción más prolífico de toda la historia china que se continuará durante seis siglos.

que refleja la no-dualidad entre sujeto y objeto, entre existencia y no existencia. Esa vacuidad es, pues, la Vía Mediana gracias a la cual se escapa a la dualidad y bipolaridad de las cosas. Aunque para nosotros exista una verdad relativa, ya que percibimos el mundo como real, la única verdad absoluta es la vacuidad. Según esta escuela, la Iluminación es la disolución de todas las significaciones. Estas ideas se corresponderán con los conceptos taoístas del *wu* (no haber, no ser) y *you* (haber, ser) por los que comienza el *Daodejing* y encontrará eco en la Escuela del Doble Misterio.

La Escuela Yogâcâra (que significa práctica del yoga) fue introducida por Xuanzang. Posteriormente se asimiló a la Escuela Vijnânavâda (Vía de la Facultad cognoscitiva) y derivó posteriormente en China en la Escuela denominada Faxiang (Características del *dharma*).

Las tesis fundamentales de esta escuela son las siguientes. Partiendo de la premisa de que todo es ilusión, el conocimiento y la toma de conciencia de este mismo hecho es también ilusorio. Pero hay una vía alternativa, la conciencia tiene la posibilidad de purificarse si está bien orientada. Este trabajo se realiza a través del yoga que constituye toda una ciencia psicofisiológica. Esta escuela propone un análisis muy detallado del proceso de la cognición. Hay ocho facultades, cinco sensoriales que corresponden a los sentidos, una que centraliza y sintetiza las cinco percepciones anteriores, otra que es el centro del pensamiento, consciente de sí mismo mientras realiza el acto de pensar, y la octava que es un conocimiento de reserva en donde duermen los gérmenes del pensamiento, y es la base de toda la existencia fenomenal. En esta última se depositan los efectos de todos los *karmas* incluso los de existencias anteriores. Se les denomina gérmenes porque son dinámicos y tienden a fructificar en actos objetivos; al mismo tiempo, impregnan el conocimiento como si fueran perfumes. Es una especie de memoria que se alarga incluso después del acto cumplido, y que deja una impresión espiritual que fructificará en el porvenir, en la misma o en otra existencia. Se activan gracias al *manas*, principio de individuación o el agente de la ilusión del yo, que desencadena los mecanismos de la apropiación e introduce la dualidad sujeto/objeto. El único modo de escapar al *manas* es trabajando sobre él para que cese de introducir discriminaciones y que purifique los gérmenes de la conciencia, a fin de que ésta alcance su verdadera naturaleza que es lo absoluto.

Estas y otras escuelas no se llegaron a sinizar por completo y no duraron mucho tiempo. Sin embargo, fueron preparando el terre-

no para el gran período de los Sui-Tang en el que nacieron verdaderas escuelas budistas específicamente chinas. Veamos las más importantes.

La Escuela del Tiantai fue fundada por el monje Zhiyi (539-597), el cual se estableció en la montaña Tiantaishan (en el noroeste de Zhejiang) que dará nombre a su escuela. Es la doctrina budista más sintética, ya que concilió el budismo del norte con el del sur, por lo que ha permanecido y arraigado fuertemente en China hasta hoy en día[41]. La escuela del Tiantai, que pertenece a una de las muchas ramas del *Mâdhyamika*, afirma la Triple Verdad: el Vacío, la Impermanencia y la Vía mediana. El Vacío (la ilusión de las cosas) se manifiesta como real, lleno, temporal y permanente. Esta aparente contradicción se resuelve con la Vía Mediana que supera dicha dualidad, señalando el camino de la totalidad e identidad de todas las cosas. Por lo que la Triple Verdad expresa la identificación de todos los fenómenos con lo absoluto. Lo importante es cultivar el espíritu, conseguir la cesación-concentración (*zhi,* en chino), que lleva a tomar conciencia de la Vacuidad de todas las cosas y la visualización (*guan,* en chino) que percibe las cosas en su realidad temporal. Este camino de liberación propuesto por Zhiyi, implica que la santidad budista es accesible a todos y en esta misma vida.

La Escuela Huayuan procede de Fazang (643-712) que fue el teórico de esta escuela, pero se le añadieron otros nombres importantes que la continuaron: Chengguan (737-838) y Zongmi (780-841). Fazang realizó, al igual que Zhiyi, una síntesis de las tendencias budistas, caracterizada por la aceptación total del mundo percibido como lugar de salvación supramundano. Su tesis fundamental gira en torno a la Vacuidad que comporta dos aspectos: el estático, en tanto Principio (*LI*) o noúmeno, y el dinámico, en tanto fenómeno; ambos están íntimamente entremezclados y, además, los fenómenos entre ellos forman un solo y único Todo. El ejemplo que visualiza mejor esta concepción es el que da el propio Fazang haciendo una célebre demostración. Se disponen diez espejos, ocho en los puntos cardinales, más uno arriba y otro abajo, todos enfrentados los unos a los otros. En medio se coloca una estatua de Buda iluminada por una antorcha. Se comprobará entonces que la estatua no se refleja únicamente en todos los espejos, sino que, además, cada uno de los espejos refleja al Buda reflejado en los otros espejos. Ésta es la idea de la identificación

41. Zhiyi dio prioridad al *Sutra de la Guirnalda* del budismo norte y al *Sutra del Nirvana* del budismo sur.

y la interpenetración de todos los fenómenos entre ellos. De aquí, se deducen diez proposiciones metafísicas tales como: «todos los elementos son perfectos y reales, cada elemento refleja a otro, cada uno de ellos es al mismo tiempo simple y complejo, uno y muchos, exotéricos y esotéricos, puros y variados». Esta doctrina totalizadora muestra un universo en perfecta armonía y cuyo centro está presidido por Buda.

La Escuela de la Tierra Pura (en chino *jingtu*), se consolidó alrededor del 300. Es la menos filosófica de todas las escuelas mencionadas, por lo que no nos detendremos especialmente en ella. En esa Tierra Pura domina El Buda de Luz Infinita (*Amitâbha,* en sánscrito), en el cual se debe depositar la fe humana en la salvación. Ese lugar representa el Paraíso para los que renacen. El dios Amitabha está asistido generalmente por El Bodhisattva Avalokitesvara («el que percibe los sonidos o los rezos»), intermediario entre Budas y hombres y que emana una gran compasión. Su credo es el de la Confianza.

La Escuela Tantrayana es conocida también con el nombre de Vajrayâna (Vehículo del Rayo y del Diamante), y representa el punto culminante del Gran Vehículo (*Mahâyâna*). Es característica del budismo tibetano o esotérico (en chino, *mizong*) y se define más como religión mística que por sus principios filosóficos. El Tantra, cuyo significado es la abertura de un tejido, se sustenta en una clase de textos esotéricos que describen ritos mágicos. Su influencia será definitiva en el siglo VIII. Sus seguidores eran recibidos en la comunidad de los sabios mediante ciertos rituales especiales.

Para el tantrismo, la salvación llega a través de un conjunto de prácticas (de yoga) que implican al cuerpo gracias a la visualización, a la palabra con el uso de mantras, y al pensamiento a través de la meditación sobre la naturaleza del espíritu o de la divinidad. Los mantras consisten en fórmulas estereotipadas compuestas por concatenaciones de sílabas; son de origen divino y son transmitidas al maestro por vía oral. A través de la repetición incesante del nombre de una divinidad, se invoca su presencia. A veces los mantras van acompañados de mudras, ciertas posiciones de dedos y manos o actitudes corporales que imitan las de la divinidad que se está adorando y que poseen significados precisos. Utilizan también los mandalas (círculos), cosmogramas en donde se inscriben símbolos de conocimientos superiores, fuerzas sobrenaturales y conexiones espirituales para servir como objeto de rituales y meditaciones. En el tantrismo se distinguen varias etapas que el adepto debe superar para que el Buda se le haga

visible y realice con él la Unidad. Lo Absoluto es simbolizado mediante el diamante (*vajra* en sánscrito), originalmente la chispa del rayo de Indra. Cuando se llega a la unión con lo Absoluto, se realiza la no dualidad y todas las distinciones se revelan como aparentes.

La Escuela del Chan[42] es la más significante de todas las escuelas budistas. El Chan es básicamente un método, no de palabras ni de textos escritos, sino de intuición directa en el corazón para encontrar la naturaleza de Buda. Representa el apogeo de la influencia del budismo en China. Se deriva por un lado de la Escuela Mâdhyamika y por otro lado de la Escuela Yogâcâra. La tradición afirma que Buda, aparte de sus escrituras, impartió una enseñanza esotérica que transmitió independientemente de sus textos. De discípulo en discípulo, esta enseñanza llegó a Bodhidharma, primer patriarca del Chan, el cual lo llevó a China en el año 470. El fundador que asentó las bases teóricas y prácticas de esta escuela fue el quinto patriarca Hongren (602-674) que enseñó el *Sutra del Diamante*[43].

Su idea fundamental es que puede alcanzarse la Iluminación de una forma súbita y repentina, aunque generalmente viene después de muchos años de preparación[44]. La Iluminación es el encuentro con lo Absoluto y sólo puede ser aprehendido en una forma negativa, haciendo el vacío en el espíritu[45]. El método se basa en la asunción de las ocho negaciones: producción y extinción, aniquilación y permanencia, unidad y diversidad, llegada y venida. También llamada la filosofía del silencio, ya que los Maestros utilizaban fundamentalmente el silencio como respuesta a todas las preguntas. El silencio expresa el Primer Principio, lo Inexpresable (*wu,* en chino), algo sobre lo cual no puede hablarse (un recordatorio del Tao de Lao Zi). Todas las preguntas eran contestadas de una manera casi ilógica o absurda para mostrar que

42. En japonés Zen.

43. Sus sucesores fueron Shenxiu al Norte, y Shenhui y Huineng al Sur; este último fue nombrado sexto patriarca. Más tarde, en el siglo IX, esta escuela se dividió en dos ramas principales: la de Linji y la de Cao Dong, que penetraron en Japón bajo el nombre de Rinzai y Soto, respectivamente.

44. Sin embargo, ya en el siglo VIII, se distingue dentro del Chan una tendencia que tiene concepciones diametralmente opuestas. Es el Chan del norte que no admite la Iluminación Súbita y concibe lo Absoluto en términos de naturaleza (o espíritu) de Buda.

45. Para conseguir ese estado de vacuidad del espíritu, la Escuela Chan propone varios métodos. Uno de ellos, el método de choque de Linji, consiste en pillar al adepto por sorpresa y romper sus estructuras mentales; se utilizan desde gritos hasta golpes o agresiones verbales. Otro método, el de Cao Dong, privilegia la vía tranquila y calmada, y se basa en un método de introspección silenciosa bajo la supervisión de un Maestro.

nada tiene respuesta. Toda definición es una limitación y te atrapa en el lenguaje.

Así como el conocimiento del Primer principio es un conocimiento que no conoce, el método que ellos proponen para cultivar el espíritu es el método de cultivarse sin cultivarse. Esta idea se emparenta con el término chino de espontaneidad (*ziran*): sólo hay que vestirse, comer, hacer sus necesidades y nada más. Cuando se llega a la Iluminación, se alcanza un estado indiferenciado en el que nada nos afecta y el espíritu es él mismo y lo contrario de él mismo. El no-pensamiento es superior al pensamiento. La Iluminación no consiste en superarnos a nosotros mismos, sino en aprehender una realidad que ya nos pertenecía; en conocer nuestra esencia y nuestro espíritu. La Iluminación es el momento en que todas las distinciones desaparecen. Después de la Iluminación, el adepto ya convertido en Maestro vuelve a sus cosas cotidianas aunque ya no posea ninguna atadura con lo terrenal.

3.3. Oposición del confucianismo

El confucianismo no tardó en contestar y enfrentarse a todas estas influencias que el budismo ejerció en el pensamiento chino. La idea de la vacuidad del espíritu no podía ser mantenida ni aceptada por el confucianismo, para el cual el espíritu era el asentamiento de la moralidad. Además, la decadencia política, cultural y económica de los Tang, exigía una renovación general y un deseo de estabilidad de las que carecía el país. Surge, pues, una reacción nacionalista con una evidente hostilidad hacia lo extranjero y un retorno a las fuentes. Esto provocó fuertes reacciones y una renovación radical del movimiento confuciano que fue iniciada en los siglos VIII y IX por Han Yu (768-824) y Li Ao (hacia el 775-845); ambos reinterpretaron los trabajos del *Gran Estudio* (*Daxue*) y el *Medio Invariable* (*Zhongyong*) y sus comentarios ejercieron una profunda influencia en la filosofía posterior, culminando ya en los siglos XI y XII, en el movimiento llamado «neoconfucianismo» de la dinastía Song.

Han Yu hizo más por la renovación de la prosa literaria de la China Clásica que por la filosofía. Volvió a izar la bandera del retorno a lo clásico (*guwen*), rechazando y atacando de plano el budismo, el taoísmo y cualquier doctrina extranjera. Convenció de la necesidad de reinstaurar la ética confuciana en aras de la estabilidad política y la organización social. Siguiendo a Mencio,

reafirmó el Tao auténtico[46]. Los neoconfucianistas de la época Song le erigieron en Santo Patrón.

Li Ao fue más especulativo y menos combativo que Han Yu. Se dedicó a estudiar a fondo la filosofía budista y en especial el Chan, lo cual le llevó a una nueva concepción del espíritu (*xin)* y la naturaleza (*xing)* que orientará la posterior filosofía neoconfuciana: la naturaleza innata del hombre, incluso la del Sabio, se ve perturbada por las pasiones; pero éstas no se pueden eliminar. La verdad está más allá de toda distinción entre naturaleza innata y pasión. Propone lo que él denomina el «retorno a la naturaleza fundamental», una especie de Iluminación budista o ataraxia en donde el espíritu, en paz, no se vea afectado por el mundo exterior. Como vemos estas ideas confucianas toman prestado ciertos conceptos budistas.

IV. TERCERA PARTE (SIGLOS X-XVIII)

La dinastía Song (960-1280) fue militarmente débil ya que vivió bajo la amenaza de sucesivas invasiones extranjeras que acabarían venciéndola durante los siglos XII y XIII. Sin embargo, es una de las épocas más brillantes de la historia china, especialmente por la implantación de un racionalismo práctico basado en la experiencia y por una curiosidad que se extendió a todos los dominios del saber. Es el principio de la edad moderna y hay cambios psicológicos, económicos y sociales importantes tales como el desarrollo urbano o la reproducción rápida y barata de los textos escritos. Desde un punto de vista filosófico, se produce una renovación de la vida intelectual caracterizada por un retorno a la tradición clásica confuciana, interrumpida, según ellos, desde Mencio. El objetivo fundamental era combatir la metafísica budista y taoísta apoyándose en sólidos argumentos, aunque estaban ya muy influenciados por sus métodos. Estas ideas, que en el fondo intentaban asegurar la armonía social y el buen gobierno, ya habían sido prefijadas por Han Yu y Li Ao. Su tarea principal consistió en «hacer revivir el ideal de la antigüedad cuando Estado y sociedad, gobierno y educación, eran una sola cosa» (cf. Gernet, 1991, 302). Así nace el «neoconfucianismo» (*Dao-xue*) o Ciencia del Tao.

46. Escribió un ensayo titulado el *Origen del Tao* en donde expresa su deseo de que los libros budistas y taoístas sean quemados, sus monasterios convertidos en habitaciones y que sus monjes sean todos ellos convertidos al laicismo.

Los primeros maestros neoconfucianos a principios de los Song fueron: Sun Fu (992-1057), Hu Yuan (993-1059) y Shi Jie (1005-1045). Formaron academias privadas de enseñanza del confucianismo que continuaron durante generaciones. Hacia el 1043, otro letrado, Fan Zhongyan (989-1052) preconizó el establecimiento de escuelas públicas de Estado, y así el proyecto neoconfuciano dominó todo el Imperio y pudo difundirse a todas las capas sociales. Ouyang Xiu (1007-1072)[47], tuvo un papel fundamental en la creación del neoconfucianismo. Fue seguidor de Xun Zi, y concebía un mundo armonioso tanto en el orden humano como cósmico, con los ritos como valor único. Pero una excepción a estas corrientes confucianas la ofrecieron tres pensadores que destacan en el siglo XI por su independencia de pensamiento: Shao Yong, Zhou Dunyi y Zhang Zai. Buscaron su fuente de inspiración en el *Libro de las Mutaciones* (*Yijing*) y en la Escuela del Misterio (*Xuanxue*) y sus preocupaciones giran en torno a la integración del hombre en el cosmos, los ciclos temporales y la armonía universal.

1. *Shao Yong*

Shao Yong (1012-1077) fue un autodidacto que estudió a fondo la numerología, por lo que se centró especialmente en el estudio y análisis del *Libro de las Mutaciones* (*Yijing*). Su pensamiento refleja en cierto modo, una síntesis del budismo y taoísmo; en especial, está influenciado por la idea de la relatividad de todas las cosas y los diferentes puntos vista para aprehenderlas. Distingue varios niveles de estructuración de la realidad: la base, que consiste en los objetos aprehendidos por los sentidos, la representación, articulada en el espíritu por medio de figuras (*xiang*) y los números (*shu*). El verdadero conocimiento, para Shao Yong, está más allá de la representación, fuera ya de la perspectiva subjetiva. Es decir, parte de la percepción sensorial para llegar a la unión mística. Es un saber o conciencia que alcanza la unidad primordial a través del Principio estructurante (*LI*).

2. *Zhou Dunyi*

Zhou Dunyi (1017-1073) fue pionero en exponer los principios metafísicos y éticos del neoconfucianismo. Sus obras son *El*

47. Compilador de los *Anales de los Tang y de las Cinco Dinastías*. Entre sus ensayos figuran: *Los Fundamentos* (*Ben lun*) y *De la Transmisión Ortodoxa* (*Zhengtong lun*).

Diagrama de la Cumbre Suprema (Taijitu), la Explicación del Diagrama de la Cumbre Suprema (*Taijitu shuo*) y un pequeño tratado (*Tongshu*) que explica el *Libro de las Mutaciones.*

El diagrama representa esquemáticamente el desarrollo del mundo a partir de la Cumbre Suprema (*Taiji*), término que equipara con su contrario: Sin Cumbre (*Wuji*). Ambos designan lo absoluto, el «no haber» taoísta o el «vacío» budista. Según la explicación de Zhou Dunyi, en el seno del *Taiji*, el movimiento produce el *Yang* y cuando se agota, llegando a su término, entra en el reposo que produce el *Yin*, después del cual el proceso comienza de nuevo. Esta alternancia da nacimiento a los Cinco Agentes (Agua, Fuego, Madera, Metal y Tierra). La combinación de estas modalidades *Yin* y *Yang* también da lugar a todos los seres y las cosas existentes.

Pero es su concepción del hombre y en especial la del Hombre Santo la que aportará nuevas claves para el desarrollo del neoconfucianismo. Según este pensador, la Santidad consiste en una toma de conciencia y en una adhesión a la naturaleza innata del hombre que es fundamentalmente buena. La condición indispensable es la «autenticidad» (*cheng*), la perfecta conformidad entre el hombre y su naturaleza. Se trata de encontrar el equilibrio, el Medio y llegar a una moralidad natural espontánea. Sin embargo, cuando el hombre se pone en contacto con el mundo exterior, se produce una reacción casi imperceptible que se traduce en términos de impulso o Soplo vital (*Qi*). La calidad de esta reacción determina la bondad o maldad de los actos. En realidad, si el hombre se conforma a su bondad natural y a su «autenticidad», accede a la perfección espiritual de los Santos.

3. *Zhang Zai*

Zhang Zai (1020-1077) continúa el esfuerzo de Zhou Dunyi para construir una metafísica confuciana. Su obra principal es *Educación de la juventud* (*Zhengmeng).* Después de una decena de años inmerso en el estudio del budismo y taoísmo, se convierte al Tao confuciano. Su contribución más importante es reafirmar la realidad del mundo y la efectividad de las acciones humanas, frente al espíritu de ilusión budista. Zhang Zai admite la existencia de un Soplo como única sustancia del universo, y que designa tanto una realidad material como espiritual. Al ser a la vez uno (visible o material) e indiferenciado (invisible y potencial), se corresponde también con el Vacío Supremo (*Taihu*) o la totalidad del Tao. Esta alternancia explica los dos aspectos del *Qi* que cambia cons-

tantemente (*Yin/Yang*). Así, por ejemplo, cuando el *Qi* se condensa, forma los diversos seres, cuando se disuelve, los seres se destruyen, pero él se transforma y regresa al estado indiferenciado para después volver a condensarse en otra forma. El cuerpo mismo es una condensación de *Qi*, la dispersión es su muerte. Esta idea está en contraposición con el carácter ilusorio de la realidad, argumento budista que justifica la aparición y desaparición de las cosas.

En un pasaje del último capítulo del *Zhengmen*, titulado «Inscripción del oeste» (*ximing*), Zhang Zai expone su ideal de fraternidad universal, desarrollando aún más los conceptos de «Amor universal» de Mo Zi y el «humanitarismo» de Confucio: el Cielo y la Tierra son los padres de todas las criaturas; lo que a ellos les conforma (*Qi*) a los hombres les conforma. Debemos amarlos y venerarlos; amar también al prójimo como a un hermano, porque todos somos miembros de una misma familia.

4. *La escuela del Principio*

Esta escuela en chino denominada Lixue, o también llamada Escuela de la Naturaleza y del Principio (*xinglixue*) o Escuela del Principio y el Orden (*liqixue*), fue iniciada por los hermanos Cheng y, años más tarde, consolidada por Zhu Xi.

4.1. Los hermanos Cheng

En la historia del neoconfucianismo, la obra filosófica de los dos hermanos Cheng Yi (1033-1108) y Cheng Hao (1032-1085) ocupa un lugar muy importante. A pesar de sus diferencias, ambos pensadores coincidieron en las bases esenciales del confucianismo. Sus objetivos fueron encontrar una vía de acceso directo y libre hacia el Tao, desde una perspectiva ética y filosófica, como la de Confucio. Siguieron especialmente a Mencio y estaban convencidos de llegar al Tao a través de la comprensión global del mensaje de los Clásicos.

Es difícil separar las teorías de estos dos hermanos y las de su continuador Zhu Xi, ya que este último reelaboró y comentó las obras de los primeros e incluso formó la Escuela Cheng-Zhu. Pero en términos generales, Cheng Yi, el más destacado desde un punto de vista filosófico, desarrolló un nuevo concepto de *LI*, que definió como el *suoyiran* «lo que hace que una cosa sea como es» y al mismo tiempo, *suodangran* «lo que debe ser una cosa»; es decir, denota la realidad misma de la cosa y su «deber

ser». El *LI* es, pues, concebido como Principio único que hace actuar en concordancia con el Cielo. Único y también múltiple, ya que hay muchos *li* particulares que son imagen del LI universal. Para alcanzar y comprender el *LI*, es necesario un conocimiento íntimo inmediato y natural, que progrese gradualmente hasta que se produzca la Iluminación, el encuentro con el Tao, algo que todos pueden alcanzar, tal y como preconizaba Mencio. La naturaleza humana (*xing*), identificada con el *LI*, es esencialmente buena, pero es necesario seguir un camino de reflexión y conocimiento a través de un estudio progresivo y acumulativo. La meta de todo aprendizaje es el saber actuar convenientemente, conocer y comprender el *LI*, el Principio y la razón de todas las cosas. Sus ideas serán retomadas por Zhu Xi que las desarrollará y las incorporará a su concepción filosófica.

4.2. Zhu Xi

Zhu Xi (1130-1200) era originario de la provincia de Fujian. En 1179 fue prefecto en Nankang y se dedicó a la enseñanza. Estableció la Academia del Ciervo Blanco especializada en la Ciencia del Tao *(Daoxue)*. Escribió un gran número de obras, casi un centenar, que tratan de temas diversos: filología, historia, religión, literatura, la mayor parte de las cuales se han perdido[48]. Destaca la obra *Selecciones de las conversaciones con el Maestro Zhu* (*Zhuzhi yulei*), libro que contiene anotaciones de sus discípulos, publicado en 1230. Su trabajo es fundamentalmente sintético y se le considera sin duda el filósofo más ilustre del neoconfucianismo. Zhu Xi parte de la noción del *LI* como Principio universal, definida por los hermanos Cheng, pero le añade el concepto de Soplo vital (*Qi*). Ambos (*LI* y *Qi*) representan dos aspectos de la misma realidad: la Cumbre Suprema (*Taiji*) que abarca tanto el Principio constitutivo de las cosas como el Soplo vital que une a los Diez Mil seres.

La Cumbre Suprema (*Taiji)* a través del movimiento genera el *Yang*, en reposo genera el *Yin*. Cuando la tranquilidad llega a su grado último, ésta se convierte entonces en actividad. Debido a la transformacion de *Yang* a *Yin* y viceversa, nacen los Cinco Agentes (Agua, Fuego, Madera, Metal y Tierra), que son la base

48. Hay otras antologías como: *Escritos del Maestro Zhu* (*Zhuzhi wenji*): *Obras completas del Maestro Zhu* (*Zhuzhi quanshu*). compilado en 1714 y de la que tan sólo quedan algunos fragmentos. Asimismo. sus comentarios a los *Clásicos*. se convirtieron en manuales básicos de la ética confuciana. A partir de 1313 y hasta 1905. en los exámenes de funcionarios se exigía el estudio de los comentarios de Zhu Xi a los *Clásicos*.

de diferenciación del *Taiji*. Lo uno está diferenciado en lo mucho, pero lo mucho es lo uno. Lo uno y lo mucho tienen cada uno su propio estado perfecto de ser. Lo pequeño y lo grande tienen cada uno una función definida. Un ejemplo de ello es la Luna: sólo hay una Luna en el cielo, pero cuando su luz se derrama en los ríos y en los lagos, ésta puede verse en todas las partes. No puede decirse que la Luna esté dividida. Igual ocurre con la Cumbre Suprema (*Taiji*).

Para que el Principio único y universal (*LI*) no se convierta en el Vacío budista, aquél necesita ser particularizado, concretado en una sustancia: el Soplo (*Qi*). No hay una distinción básica entre *Qi* y *LI*, sólo se distinguen por la función. La Cumbre Suprema es el Principio (*LI*), y sus estados de actividad (*Yang*) o reposo (*Yin*) son el Soplo (*Qi*). Tanto el Principio como el Soplo son dependientes y nunca actúan separadamente; en realidad son dos fases de lo mismo, cada uno trabaja para la realización del otro: es como un caballo que lleva a un hombre, pero es el hombre quien guía al caballo. Esta función cooperadora es la que da sentido y orden al universo. Hay ciertamente una secuencia en la creación de las cosas y un orden en su existencia. Además, todas las cosas están ligadas e interconectadas (no existe la individualidad). Los seres y las cosas son diferentes, pero no de una forma total; no hay distinciones puras como en el budismo, sino tendencias diferentes: amanecer/anochecer, nacimiento/muerte, tendencias de diferente naturaleza que no retornan a ningún principio (como sería el caso de la reencarnación); más bien, desaparecen reintegrando de nuevo su *Qi*, pero ya disperso y por lo tanto distinto, en el universo. El universo es perpetuamente nuevo porque toda creación implica nuevas condensaciones.

El objetivo de los hombres es comprender la Cumbre Suprema (*Taiji*) que se materializa en su propio espíritu (*xin*); allí también confluyen el Principio universal (*LI*)[49], que es nuestra naturaleza moral provista por el Cielo, y las emociones o nuestro espíritu humano (*renxin*), parte psicofísica de la naturaleza humana hecha de sentimientos y deseos. El espíritu (*xin*) rige a ambos porque incluye tanto su aspecto moral como el biológico[50]. La comprensión de este conocimiento es algo que debe realizarse naturalmente, con el esfuerzo suficiente, y así nuestro destino se cumple. Porque todo se produce simultáneamente: la realización

49. También denominado Espíritu del Tao (*Daoxin*).

50. En realidad Zhu Xi identifica Principio universal (*LI*) con naturaleza moral individual: y por otro lado, Soplo (*Qi*) con sentimientos y emociones.

del Principio (*LI*), el desarrollo de la naturaleza individual y el establecimiento del destino. Ésa es la manera de comprender la unidad de todas las cosas y de todos los seres que, aunque de diferente naturaleza, todos poseen el mismo Principio. Esto es lo que fundamenta el humanitarismo (*ren*) neoconfuciano y así el amor se convierte en la fuente de todas las leyes y la base de todos los fenómenos.

El hombre para comprender todo ello debe seguir una severa disciplina, mantener una absoluta ecuanimidad y saber controlarse para mantener el equilibrio entre su naturaleza moral y sus emociones. Zhu Xi recomienda, por ejemplo, la meditación sentada (*jingzuo*) y un examen de conciencia cotidiano. Como todos los neoconfucianistas, Zhu Xi se preocupó de defender los ideales morales de Confucio y Mencio y de atacar sin ningún pudor la filosofía budista con argumentos, en muchas ocasiones, muy poco fiables. Pero el lugar que ocupa este pensador en la historia del neoconfucianismo es indiscutible y no sólo en China, sino también en Corea y Japón donde se continuaron y desarrollaron sus teorías.

5. *Escuela del espíritu*

La preeminencia de la escuela de Zhu Xi no impidió el desarrollo de corrientes de pensamiento independientes. Éste es el caso de la Escuela del Espíritu (*Xinxue*), por oposición a la Escuela del Principio (*Lixue*). Fue, en cierto modo, iniciada por Lu Xiangshan (1139-1193) en el siglo XII, pero desembocará con Wang Shouren (*Wang Yangming*), personaje clave de la historia del confucianismo de los Ming en el siglo XV[51]. Wang Yaming (1472-1529) era originario de Zhejiang. Su carrera política fue muy activa y ocupó puestos de gran importancia hasta que le exiliaron en la provincia de Guizhou y allí conoció la Iluminación súbita, creyendo descubrir el sentido profundo de una frase del *Gran Estudio* (*Daxue*). Su obra considerada más importante es precisamente *Cuestiones sobre el Gran Estudio* (*Daxue wen*).

Wang Yaming se centró en en el estudio del Espíritu (*xin*). Siguiendo la línea de Mencio, pensaba que el universo es un todo coherente y armonioso, y que no hay ninguna separación entre el yo y las cosas: el universo es el espíritu del hombre. El Espíritu del Hombre es el universo. Los objetos, la naturaleza, todo lo

51. Al igual que la Escuela del Principio se denominaba Cheng-Zhu (los dos nombres de quienes la inciaron), la Escuela del Espíritu se denominó asimismo Lu-Wang.

existente, depende de la mirada. Cuando miras unas flores, sus colores de repente nacen, por ello esas flores no son externas al Espíritu. La naturaleza humana es fundamentalmente buena y el camino que debe seguir el hombre para convertirse en Santo, es el camino del espíritu y no el del conocimiento de las cosas o sus Principios (como creía Zhu Xi). El Espíritu es la fuente única de la moralidad; hay que partir de él, eliminando primeramente todo lo que en su interior no sea recto. En este sentido, la intención y el conocimiento innato de lo bueno y lo malo son fundamentales. Para Wang Yangming es el Espíritu (*xin*) el que es Principio (*LI*) y no nuestra naturaleza como proclamaba Zhu Xi. El Espíritu ideal del Santo funciona como un espejo, perfectamente limpio, por eso todo se refleja en él[52]. El conocimiento de lo bueno y la recta conducta son innatos en nosotros. La naturaleza de lo bueno viene del Cielo y se traduce por el humanitarismo (*ren*), por eso el Cielo, la Tierra y el Hombre forman un solo y único cuerpo. El mundo es una gran familia, y un país es un hombre. La principal tarea del hombre es limpiar y purificar su Espíritu para poder amar a los hombres y a las cosas, a las plantas y a los animales. Es necesario conseguir un estado interior de calma y reposo, para volver al Espíritu original y así poder distinguir lo bueno de lo malo. Conocer es actuar (*zhexing heyi*) y además, no hay estudio sin práctica. El conocimiento consigue que rebasemos y transcendamos la dualidad de las cosas. Así llegamos a la unidad del Espíritu, teoría que da coherencia a todos esos pares de opuestos complementarios (aunque distintos) de la Escuela del Principio tales como naturaleza/emoción, Principio/Soplo, entre otros.

6. *Escuela empírica*

La dinastía manchú Qing (1644-1911) ejerció una política cultural denominada por los historiadores «despotismo ilustrado». Concretamente en el terreno ideológico, aplicaron la filosofía moral y racionalista confuciana. Pusieron el acento sobre el principio de autoridad y sobre las virtudes de la obediencia, lo cual provocó una fuerte reacción en contra por parte de los círculos intelectuales e instituciones. A esto se añadió el orgullo nacionalista herido por el dominio de un poder extranjero. Las consecuencias fueron un retorno al estudio de los *Clásicos* y la creación de escuelas en donde se daban cita los intelectuales chinos y en donde surgían

52. Estas ideas contienen la influencia de la filosofía Chan.

intensas discusiones y debates. En ellas se formaron nuevos filósofos y pensadores con un gran rigor científico y preocupación por la verdad. Insistieron especialmente en la aplicación práctica que va de lo especulativo a lo empírico, de lo universal a lo particular, de la metafísica abstracta de Zhu Xi y Wang Yaming al interés socio-político de Confucio y Mencio.

El más antiguo en su generación fue Huang Zongxi (Huang Lizhou) (1610-1695), primero en investigar sobre la historia intelectual de China; realizó una historia general de la filosofía china de los Song y los Yuan, *Song Yuan xue'an*, en donde se refleja una crítica al Estado y a la sociedad de su época[53]. Pero uno de los más grandes letrados de la época de los Qing fue Wang Fuzhi.

6.1. Wang Fuzhi

Wang Fuzhi (Wang Chuanshan) (1619-1692) nació en Hengyan, en la provincia de Hunan. Sus concepciones son fundamentalmente naturalistas y materialistas. Escribió obras sobre los *Clásicos*, la historia y la literatura fundamentalmente; desde un punto de vista filosófico se muestra hostil a la Escuela del Espíritu y sigue en cierto modo las ideas de Zhu Xi y de Zhang Zai, aunque niega la existencia de entidades metafísicas superiores y pone especialmente el acento en el *Qi*, el Soplo, el aspecto físico del Tao. Afirma, en primer lugar, la unidad de Principio (*LI*) y Soplo (*Qi*), dos aspectos de lo mismo. El Soplo vital (*Qi*) aunque no se manifieste, nunca desaparece, sólo se transforma, se condensa o se dispersa según esté en su fase *Yin* o *Yang*. El *LI* es el Principio de organización que hace que los seres y las cosas del mundo se estructuren, se agrupen y se ordenen. Para Wang Fuzhi, el Principio reside en el Soplo y el Soplo no es más que Principio. Así, una vez anulada esta dualidad, concibe como indisociables la separación de Principio celeste (orden natural o moral) y emociones. El hombre no debe dar rienda suelta a sus deseos pero tampoco eliminarlos, sólo debe integrarlos en el orden humano. El equilibrio de todas las cosas es dinámico, dos fuerzas opuestas que se complementan y están siempre en movimiento. El sabio es el que encuentra el equilibrio en cada situación. La concepción del mundo y la moral, la piensa en términos de procesos naturales que operan por regulación o pérdida de ese equilibrio. Cree en la

53. Otras obras importantes son el *Mingyi daifanglu*, crítica general de las instituciones absolutistas de finales de los Ming; y la recopilación *Mingru xue'an*, que trata sobre las escuelas filosóficas de la época Ming.

evolución y en el progreso de la sociedad, cuya transformación ininterrumpida es el resultado de las fuerzas naturales. Frente a la vacuidad del budismo, afirma la vida y la existencia objetivas del mundo. El hombre debe ir a su propio encuentro en lugar de intentar evadirse.

Desde un punto de vista histórico, Wang Fuzhi fue también el primer teórico de un nacionalismo chino basado en una comunidad de cultura y un modo de vida. Según él, la función del Estado estriba en preservar un tipo de civilización y en defender a sus súbditos en contra de los ataques del exterior, ya que éstos representan la ruptura del equilibrio de un país.

6.2. Gu Yanwu

Gu Yanwu (Gu Tinglin) (1613-1682) nació en Kunshan, cerca de Suzhou. Su obra más importante es *Rizhilu*, recopilación de sus notas personales que trata una gran variedad de temas: clásicos, historia, política, sociedad, geografía, psicología y moral. Ha sido fundamentalmente el padre de la crítica científica histórica y filológica. Reivindica el rigor en el estudio de los *Clásicos* por un método de análisis crítico, pero su tendencia hacia el pasado no tiene otra finalidad que aprender a organizar el mundo actual y salvar al hombre. Ataca de plano el taoísmo y al budismo y propone un realismo pragmático para retornar al hombre real, a lo concreto, abriéndole todas las formas del saber. Defendió la integridad china amenazada frente a la invasión manchú.

6.3. Yan Yuan

Yan Yuan (1635-1704) lleva hasta el extremo la corriente realista y práctica del neoconfucianismo de su tiempo. Este pensador, después de haberse formado a fondo en los estudios de Zhu Xi, da un giro radical por cuestiones personales y se convierte en uno de los críticos más acérrimos del neoconfucianismo. Propone un sistema de enseñanza global y completo, dedicando un justo lugar a los conocimientos prácticos tales como la agricultura, la mecánica, las matemáticas, la astronomía y la historia. Reprocha a los antiguos filósofos su negligencia por haber olvidado las actividades físicas que son tan necesarias para la salud del cuerpo y del espíritu. También el budismo y el taoísmo serán atacados ferozmente por él. Según su ensayo *De la salvaguarda del hombre* (*Cunxue bian*), las religiones han destruido en los hombres su buena naturaleza. Yan Yuan junto con su

discípulo Li Gong (1659-1733) dieron nombre a la escuela Yan-Li que apenas tuvo repercusiones entre sus contemporáneos.

6.4. Dai Zhen

Dai Zhen (1724-1777) está considerado como uno de los filósofos y eruditos más importantes del siglo XVIII. Es un pensador de un gran rigor científico que se dedicó principalmente al estudio y a la investigación del pasado[54]. Entre sus obras filosóficas destacan *El origen del bien* (*Yuanshan*) y *Comentario crítico del sentido literal del Mengzi* (*Mengzi ziyi shuzheng*), en el cual, obsesionado por el sentido primero de las doctrinas de Confucio y Mencio, denunció la distorsión que habían ocasionado los comentaristas de los Song a la obra de Mencio[55]. También criticó la bifurcación de la realidad realizada por los neoconfucianos de la Escuela del Principio. El Soplo vital (*Qi*) no es inferior al Principio (*LI*). Según Dai Zhen, el Soplo (*Qi*) puede expresar todos los fenómenos, incluso la moral, por estar relacionada con la parte animal del hombre: los instintos, el hambre, el deseo sexual que son también manifestaciones del orden cósmico. Al igual que Wang Fuzhi, piensa que la Virtud no consiste en querer suprimir los deseos sino en saber armonizarlos.

Estas ideas representan una crítica radical al conformismo de los Song. En contra de Zhu Xi, para quien el Principio (*LI*) es el Tao, Dai Zhen afirma que el Tao tiene un carácter totalizante y es, en tanto Soplo vital (*Qi*), una fuente inagotable de vida; en tanto Principio (*LI*), un camino a seguir. Pero el Tao no puede ser reducido únicamente a Principio (según él, no hay distinciones entre Principio y Soplo). El Principio es simplemente una especie de operación-transfiguración, un movimiento (no un estado), y no se puede concebir *a priori* o *a posteriori*, porque representa a la vez «lo que es» y «lo que debe ser», es decir, la perfecta adecuación entre espontaneidad y necesidad. La naturaleza humana es buena, como proclamaba Mencio: los deseos, las emociones, los sentimientos tienen su propio *LI*, su propio Principio de diferenciación y equilibrio; lo único que debe hacerse es no perderlo de vista, estudiarlo, comprenderlo y detectar todo lo que puede obstaculizarlo. Desde el siglo XI hasta el XVI la opinión general era

54. Se interesó especialmente por la historia de las matemáticas y la geometría, entre otras.

55. A partir de 1773, se convierte en uno de los directores de un glosario de términos clásicos filosóficos titulado el *Siku quanshu*.

que las buenas acciones provenían del Principio y las malas acciones del deseo. Según Dai Zhen, esta opinión es errónea porque el hombre y todas las criaturas tienen deseos y los deseos son funciones de su naturaleza. Hombre y criaturas todos tienen sentimientos y los sentimientos son operaciones de la naturaleza. Como son innatos no pueden violarse, ni pueden reprimirse, simplemente hay que armonizarlos con el Principio. Cuando equilibramos deseos y emociones con Principio estamos en armonía con el universo; ése es el camino del Tao. Sólo un conocimiento objetivo de las cosas da acceso a sus Principios. En ello juega un papel fundamental el aprendizaje de los *Clásicos*. Pero debemos abordarlo con un estudio minucioso de cada carácter, de cada significado. De estas teorías nacerá una tradición de crítica erudita que seguirá su discípulo Duan Yucai (1735-1815).

Estas tendencias culminarán con Kang Youwei (1858-1927) y Tang Sitong (1865-1898), de los que hablaremos a continuación; ambos hicieron del humanitarismo (*ren*) la base de la doctrina y reforma política. Pero en general, la China moderna encontró inadecuados e insuficientes a sus filósofos tradicionales y comenzó a interesarse por la filsofía occidental.

V. CUARTA PARTE (SIGLOS XIX-XX)

La primera mitad del siglo XIX se caracteriza por una degradación del clima social y político acentuado por las primeras intrusiones en China de las potencias extranjeras que desemboca en una verdadera intrusión colonial con la guerra del opio. El debilitamiento del poder del Estado afecta, entre otras cosas, a las corrientes intelectuales; a principios del XIX decae la gran tradición de la crítica filológica de los *Clásicos* en versiones antiguas (*guwen*). Paralelamente se produce la entrada del pensamiento occidental que influye decisivamente en las nuevas coordenadas de la filosofía china.

Los primeros filósofos occidentales invitados a China fueron John Dewey y Bertrand Russell en 1919 y 1920, aunque según afirma Feng Youlan, fueron recibidos por muchos y comprendidos por pocos. La verdadera y quizá única contribución de la filosofía occidental a China ha sido el método del análisis lógico[56]. Mientras que el budismo y el taoísmo habían utilizado un método

56. Hu Shi (1891-1962) da a conocer la filosofía pragmática de John Dewey con su obra *Development of the Logical Method in Ancient China* (publicado en 1922).

lógico negativo (eliminando las distinciones y afirmando lo que un objeto no era), el método lógico occidental es fundamentalmente positivo (crea distinciones afirmando lo que su objeto es). Esto dio a China una nueva forma de pensar que no llegó a suplantar a la antigua, sino que se complementó con ella, armonizándose al estilo chino[57].

1. *Yan Fu*

La mayor autoridad en pensamiento occidental a principios de este siglo ha sido Yan Fu (1853-1921). Enviado a Inglaterra, allí leyó muchos libros de filosofía. Fue influido particularmente por Darwin y su teoría sobre los más aptos en la sociedad humana: la selección natural y la lucha por la vida son propias no sólo de los animales sino también de las naciones. Convencido entonces de la necesidad del fortalecimiento individual para crear un Estado poderoso, animó y estimuló a una regeneración física, intelectual y moral de los chinos. Concebía una imagen dinámica y responsable del ser humano y por ello, denunció la apatía y la falta de coraje características de la China de finales de siglo. Al regresar a su país, tradujo numerosas obras de autores ingleses y en especial a Spencer[58]. Su manera de comentar los textos es una puesta en paralelo con la filosofía china y a veces da la impresión de estar leyendo textos clásicos chinos de Mencio o de Xun Zi.

2. *Kang Youwei*

Discípulo de Yan Fu y uno de los más grandes historiadores, arqueólogos y escritores literarios de los últimos tiempos fue Kang Youwei (1858-1927). Estudió desde muy joven a Schopenhauer y a Kant. A pesar de sus influencias extranjeras, sus teorías se basan en fuentes exclusivamente chinas. Se hizo eco de los problemas sociales de su época tales como el de la evolución social

57. Una leyenda china cuenta que un inmortal le preguntó una vez a un hombre cuál era su mayor deseo, y éste le contestó que deseaba oro. El inmortal entonces tocó con su dedo varios objetos y se transformaron de inmediato en oro. Pero el hombre no quiso cogerlos. «—¿Qué otra cosa deseas? —le preguntó el inmortal. —Quiero tu dedo —le contestó». El método analítico es como el dedo de la filosofía occidental y los chinos quieren precisamente ese dedo (cf. Fung, 1966, 330).

58. A partir de 1900, tradujo especialmente a Thomas Huxley, *Evolution and Ethics*; Adam Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; Herbert Spencer, *The Study of Sociology*; John Stuart Mill, *On Liberty* y una parte del libro *System of Logic*; E. Jenks, *A History of Politics*; Montesquieu, *Esprit des Lois*; Y una traducción adaptada de Jevons, *Lessons in Logic*.

o de las doctrinas políticas, y le caracterizó un optimismo fuera de lo común, en donde él se erigía como una especie de héroe salvador de China. Fue uno de los principales defensores de los *Clásicos* en versiones modernas (*jinwen*). En su ensayo *La Gran Comunidad* (*Datongshu*) ataca inexorablemente a los partidarios del *guwen* de la época Han, tachándoles de verdaderos falsificadores de los *Clásicos;* asimismo, afirma que el auténtico Confucio era un reformista demócrata, fundador de una nueva religión al igual que Buda o Jesucristo. Su idea era que China necesitaba una religión nacional: el confucianismo. En el *Datongshu* expone sus puntos de vista sobre una sociedad ideal en la que desaparecerían las fronteras y las clases sociales. Su utopía llegó hasta el extremo de prever la abolición de la familia, las naciones y las propiedades privadas, así como la instauración de un gobierno mundial, en el cual el establecimiento de la paz sería definitivo. Estas ideas le acercan más bien a movimientos religiosos de carácter mesiánico. Como afirma Kaltenmark, el sueño de Kang Youwei de hacer del confucianismo una doctrina de salvación que pudiera acoger las ideas occidentales en su seno e imaginar un futuro glorioso para China y el mundo entero era completamente irrealizable (Kaltenmark, 1972, 119).

3. *Introducción y desarrollo del marxismo y sus consecuencias*

La guerra chino-japonesa, que abrió una nueva etapa en la desintegración política, social y económica, provocó una ausencia de dirección y desconcierto entre los intelectuales. Todos los intentos de reformismo se frustraron y, además, muchos de los intelectuales fueron ejecutados y otros, como Kang Youwei, exiliados. Se exigía una nueva ruptura total con la tradición. Debido especialmente a la alienación que sufría China a todos los niveles, se generó una verdadera necesidad de las filosofías occidentales. Esta situación se agravó con la desaparición de las clases letradas del antiguo régimen y con el desarrollo de una nueva inteligencia formada en el extranjero, en Japón, Estados Unidos, Europa e incluso en China con maestros extranjeros. Todo ello condujo a una anarquía de ideas y teorías que tuvieron como resultado la unificación impuesta por el marxismo.

La adhesión a la ideología marxista culminó en la toma del poder por los comunistas en 1949 que, en términos intelectuales, se puede traducir por un rechazo absoluto de la tradición. La llegada al poder de Mao Zedong (1893-1976) contribuyó a impri-

mir a las doctrinas marxistas formas teóricas y orientaciones prácticas chinas. Mao consideraba las doctrinas tradicionales incompatibles con el materialismo dialéctico, esencia de la filosofía marxista y las juzgaba impropias para comprender y transformar el mundo[59]. Rechazó *El Libro de los Mutaciones* (*Yijing*) y la metafísica de los Song y los Ming por sus concepciones idealistas del desarrollo del universo y por ser incompatibles con el materialismo dialéctico. Asimismo reprimió la libertad religiosa en todas sus manifestaciones. En realidad, esta actitud destructora dejó profundas huellas en la sociedad china.

Los intelectuales, después de haber sido sometidos a tan numerosas sesiones de reformas de pensamiento, fueron claramente hostiles al régimen de Mao y adoptaron una postura defensiva; aunque estuvieron influidos por lo extranjero, no perdieron nunca la convicción de que su propia tradición era más apropiada para comprender la vida. Ésta fue por ejemplo, la perspectiva de Hu Shi (1891-1962) y de Feng Youlan[60], que sigue pareciendo una continuación del confucianismo orientado hacia la perfección individual y la espiritualidad a través de la lectura de los textos antiguos[61]. Todo ello demuestra que los filósofos chinos todavía siguen acuciados por los mismos problemas que planteaba la concepción tradicional: la armonía, la relación entre naturaleza y hombre, el humanitarismo, la preservación de la vida, la realización de la propia naturaleza, la transformación incesante, la espontaneidad y muchos más. Sin embargo, ahora son los propios dirigentes, los reformadores, los más interesados en esa nueva afirmación de los valores confucianos tan convenientes para la estabilidad social. En cualquier caso, el futuro inmediato del confucianismo en China debería depender más de sus contenidos filosóficos que de una actitud política favorable o interesada.

59. Según Barbier-Kontler la adopción del marxismo por los revolucionarios chinos fue más oportunismo que verdadera convicción o adhesion ideológica. Los revolucionarios eran en primer lugar nacionalistas y el marxismo les sirvió de apoyo a sus ideas y objetivos (cf. Barbier-Kontler, 1996).

60. Feng Youlan (Fung Yu-lan), autor de *Historia de la Filosofía China* (*Zhongguo zhexue shi*).

61. Ese nuevo confucianismo se elaboró después del «4 de mayo» por Xiong Shili (1885-1968) y Liang Shuming (1893-1988): fue reprimido durante la Revolución Cultural, pero se transmitió de manera continua en Hong Kong, Taiwan y Estados Unidos. En 1985, Tang Yijie estableció la Academia de la Cultura China, inspirada en las academias neoconfucianas de los Ming, y en donde se investiga actualmente la filosofía confuciana. Otro tanto ocurre con el profesor Du Weiming de Harvard quien intenta una reavivación del confucianismo, por considerarlo la base de la identidad cultural china.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, J. R. (1994), *Tao Te Ching*, Almagesto, Buenos Aires.
Arroyo, J. P. (1981), *Confucio, Menzio, los cuatro lectores*, Alfaguara, Madrid.
Balazs, E. (1968), *La Bureaucratie celeste, Recherches sur l'économie et la societé de la Chine traditionelle*, Gallimard, Paris.
Barbier-Kontler, Ch. (1996), *Sagesse et Religions en Chine: de Confucius à Dengxiao Ping*, Bayard, Paris.
Bergua, J. (1969), *Confucio y Mencio*, Bergua, Madrid.
Bodde, D. (1952), *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton.
Carrington G. (1950), *Historia del pueblo chino*, FCE, Méjico.
Chan, W.-T. (1969), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
Chang, C. (1957), *The Development of Neo-confucian Thought*, New York.
Cheng, A. (1997), *Histoire de la Pensée chinoise*, Seuil, Paris.
Creel, H. G. (1953), *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsetung*, University of Chicago Press, Chicago.
Dawson, R. (1986), *Confucio*, FCE, Méjico.
Elorduy, C. (1987), *Mo Ti. Política del amor universal*, Tecnos, Madrid.
Elorduy, C. (1991), *Zhuang-Tzu*, Monte Ávila, Caracas.
Fung, Y.-L. (Feng, Youlan) (1966), *A Short History of Chinese Philosophy*, Free Press, New York.
Gernet, J. (1991), *El Mundo Chino*, Crítica, Barcelona.
Granet, M. (1959), *Historia del pensamiento chino*, Uteha, Madrid.
Jullien, F. (1997), *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*, Taurus, Madrid.
Kaltenmark, M. (1972), *La philosophie chinoise*, PUF, Paris.
Kaltenmark, M. (1965), *Lao Tse et le taoïsme*, Seuil, Paris.
Küng, H. (1993), *El cristianismo y las grandes religiones*, Círculo de Lectores, Barcelona.
Maspero, H. (1999), *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, Madrid.
Moore, C. A. (ed.) (1968), *The Chinese Mind*, University of Hawaii Press, Honolulu.
Needham, J. (1956), *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge MA.
Pastor Ferrer, J. C. y Gonzalez España, P. (1998), *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, Trotta, Madrid.
Perez Arroyo, J. (1981), *Confucio, Mencio, Los cuatro libros*, Alfaguara, Madrid.
Pound, E. (1975), *Confucio*, Labor, Barcelona.
Preciado Idoeta, I. (1983), *Lao Zi*, Alfaguara, Madrid.
Preciado Idoeta, I. (1996), *Zhuang Zi*, Kairos, Barcelona.
Racionero, L. (1992), *Textos de estética taoísta*, Alianza, Madrid.
Robinet, I. (1991), *Histoire du Taoïsme*, Cerf, Paris.

Smith, R. J. (1991), *Fortune-Tellers and Philosophers (Divination in Traditional Chinese Society),*Westview Press, Oxford.
Wilhelm, H. (1926), *Laotsé y el Taoísmo*, Revista de Occidente, Madrid.
Wilhelm, H. (1966), *Confucio,* Alianza, Madrid.
Wilhelm, H. (1992a), *El significado del I Ching*, traducción castellana, Paidós, Barcelona.
Wilhelm, H. (1992b), *I Ching: El libro de las mutaciones*, Edhasa, Barcelona.
Wilhelm, H. (1992c), *Lao Tse: Tao Te King*, Siria, Barcelona.

FILOSOFÍA DE LA INDIA I. VEDISMO, BRAHMANISMO, HINDUISMO

Fernando Tola

I. INTRODUCCIÓN

1. *Invasión de la India por los indoeuropeos*

Hacia el año 1500 a. n. e. un grupo de tribus invadió la India, ingresando por los desfiladeros del oeste del Himalaya. Estas tribus estaban emparentadas con otras tribus, que por la misma época se difundían por Europa (los futuros eslavos, escandinavos, germanos, latinos, griegos, etc.) y por Asia (los futuros persas, armenios). Todas ellas reciben el nombre de indoeuropeas o indogermánicas, y tenían entre sí estrechas semejanzas en su cultura, religión, costumbres y lenguas. No se sabe cuál fue el punto de partida de sus migraciones, el punto desde donde se dispersaron por gran parte del mundo, suponiendo algunos que su patria originaria estaba en el sur de Rusia, otros que en Asia Central, etcétera.

Los indoeuropeos que invadieron la India traían consigo una cultura que se amalgamó con la cultura de los pueblos que ellos encontraron en la India, entre los cuales el pueblo drávida era el más importante. Esta cultura en muchos aspectos estaba muy avanzada, como lo atestiguan las ruinas de Mohenjo Daro y Harappa en el valle del río Indo, y era aún superior en muchos aspectos a la de los invasores. Los invasores indoeuropeos se establecieron primeramente en las fértiles llanuras del noroeste de la India, en el actual Penjab, y luego paulatinamente fueron tomando posesión del resto de la India. De la fusión de la cultura del pueblo indoeuropeo con los pueblos ya establecidos en la India, principalmente el drávida, surgió la cultura india con el transcurso del tiempo.

2. *Etapas de la historia de la India*

Tomando como criterio el religioso, se puede dividir la historia de la India en tres grandes épocas: 1) la época védica, cuya forma religiosa predominante es la *religión védica*, 2) la época brahmánica cuya forma religiosa predominante es el *brahmanismo,* y 3) la época hinduista cuya forma predominante es el *hinduismo*. En este artículo nos ocuparemos únicamente de la filosofía que se desarrolló en el ámbito de las tres formas religiosas mencionadas, religión védica, brahmanismo e hinduismo. No nos ocuparemos de la filosofía que surgió en el ámbito del budismo y del islam. El budismo surgió en la India a fines de la época brahmánica y en el inicio de la época hinduista; y el islam hizo su ingreso en la India en la época hinduista.

La religión védica constituye la religión de los indoeuropeos recién llegados a la India. Se puede fijar hipotéticamente como límites para la misma el momento de la llegada de los indoeuropeos a la India alrededor del 1500 a. n. e. y la época alrededor del 800 a. n. e. Los límites del brahmanismo pueden ser fijados entre la época alrededor del 800 a. n. e. y la época alrededor del 500 a. n. e.; el hinduismo comienza a surgir después de la última época indicada y su existencia se prolonga hasta nuestros días. El brahmanismo y el hinduismo constituyen formas religiosas surgidas de la evolución de la religión védica y de su fusión con la cultura pre-indoeuropea. Las tres mencionadas formas religiosas ostentan entre sí elementos comunes y elementos de diferenciación. Cada una de estas tres formas religiosas tiene su literatura propia que da testimonio de sus creencias y, en la cual se encuentran los elementos filosóficos propios de cada una de ellas.

La literatura de la religión védica está constituida por las *Samhitās* o *Colecciones* o simplemente *Vedas* y la del brahmanismo por los *Brāhmanas*, *āranyakas* y las *Upanishads*, a que nos referimos a continuación. El hinduismo posee una extensa literatura sobre la cual diremos algo más adelante.

3. *La literatura védica*

La literatura más antigua de la India está constituida por la literatura védica. Ésta comprende las siguientes obras:

1) Las *Samhitās* (*Colecciones*) o *Vedas*. Son cuatro: la *Rig Veda Samhitā* o *Colección del Veda de los Himnos*; la *Sāma Veda Samhitā* o *Colección del Veda de las Melodías*; la *Yajur Veda Samhitā* o *Colección del Veda de las Fórmulas Rituales*,

en sus dos recensiones «negra» y «blanca», y la *Atharva Veda Samhitā* o *Colección del Veda de los Himnos mágicos*. El término *Veda* significa «saber verdadero o sagrado».

2) Los *Brāhmanas* o tratados de disquisiciones ritualistas y simbólicas acerca del sacrificio.

3) Los *āranyakas* o *Libros del Bosque* y las *Upanishads* o *Doctrinas secretas*, que contienen material similar al que contienen los *Brāhmanas* y, además, especulaciones de carácter filosófico y místico.

Las principales *Upanishads*, aquellas consideradas «clásicas», básicas o fundamentales, y que se estima forman parte de la literatura védica, son las siguientes:

a) Vinculadas con el *Rig Veda*: *Aitareya, Kaushītaki.*

b) Vinculadas con el *Sāma Veda*: *Chāndogya, Kena.*

c) Vinculadas con el *Yajur Veda «negro»*: *Taittiriya, Mahānārāyana, Kāthaka, Shvetāshvatara, Maitrī.*

d) Vinculadas con el *Yajur Veda «blanco»*: *Brihadāranyaka, Īshā.*

e) Vinculadas con el *Atharva Veda*: *Mundaka, Prashna, Māndākya.*

Las obras que anteceden reciben el nombre colectivo de *Shruti* (audición) y tienen el *status* de obras de naturaleza sagrada.

4. *Significado del término* Upanishad

Sea cual sea el sentido original etimológico del término *Upanishad*, indudablemente que el significado con que aparece en las *Upanishads* es el de «secreto», «instrucción secreta», «doctrina secreta», *secretum tegendum*, como lo tradujo Anquetil Duperron, el primer traductor europeo de las *Upanishads* (1801-1802).

5. *Cronología de las obras védicas*

5.1. Obras de recopilación

La literatura védica se desarrolló fundamentalmente durante el Período Védico de la cultura de la India. Se puede fijar como término inicial del mismo la llegada de los indoeuropeos a la India, alrededor del año 1500 a. n. e., como ya dijimos, y se puede considerar que termina por el año 500 a. n. e., pues el budismo, que surge por esa época, supone ya la existencia de la literatura védica tal como hoy la tenemos. Dentro de estas fechas extre-

mas, aproximadamente fijadas, fueron creadas las diversas obras que componen la literatura védica.

La mayor parte de las obras védicas no son obras originales; son obras de recopilación; constituyen la reunión de una serie de textos previamente existentes. Dicho proceso de recopilación tuvo lugar, para la mayoría de esas obras, hacia el fin del Período Védico, es decir, que fue alrededor del 500 a. n. e. que las *Samhitās* o *Vedas*, los *Brāhmanas*, los *Āranyakas* y las principales *Upanishads* quedaron constituidos en la forma en que hoy existen. Se estima que, de un modo general, la recopilación de las *Samhitās* o *Vedas* ocupó el primer lugar, y luego siguieron la de los *Brāhmanas* y finalmente la de los *Āranyakas* y las *Upanishads*, con un lapso de tiempo más o menos largo entre la recopilación de unas y otras.

En cuanto a los textos utilizados en dichas recopilaciones, provenían de cualquier momento del Período Védico y, en algunos casos, aun de antes del inicio de ese Período. De un modo general los textos que pasaron a formar las *Samhitās* o *Vedas* son los más antiguos y derivan en su mayor parte de los inicios del Período Védico y los siguen, en orden de antigüedad, primero aquellos textos que pasaron a formar los *Brāhmanas*, luego los que pasaron a formar los *Āranyaka*, y finalmente los que pasaron a formar las *Upanishads*.

6. *Oralidad*

Con respecto a lo anterior debemos aclarar que, cuando hablamos de la composición de los textos utilizados en las obras védicas o de su recopilación, no queremos decir redacción por escrito. Esa composición y esa recopilación tuvieron lugar en el plano de la oralidad. Como los Poetas recitaron los himnos o los Maestros expusieron sus doctrinas, así fueron recogidos por familiares y discípulos, y así fueron transmitidos de generación en generación en un proceso de tradición oral; y luego su recopilación se verificó oralmente y las obras recopiladas fueron asimismo transmitidas oralmente. Sólo varios siglos después de la composición oral de los textos y de la recopilación oral de las obras védicas, éstas fueron consignadas por escrito en manuscritos; y sólo también muchos siglos después, en el siglo XIX, fueron impresas.

Los textos védicos antes y después de su recopilación sufrieron pocas alteraciones, pues se trataba de textos sagrados, cuyo tenor original debía ser cuidadosamente respetado. El respeto no se limitó al contenido, abarcaba también la expresión: salvo pocas

excepciones, se conservó la lengua original de los textos; la forma lingüística con que habían surgido no fue alterada, no fue modernizada. Así, mediante este proceso de transmisión oral y gracias al respeto que se sentía por ellos, tenemos hoy textos védicos que nos han llegado, con pocas alteraciones, incluso desde los inicios de la época védica.

7. *Heterogeneidad*

La literatura védica no es una literatura unitaria ni desde el punto de vista lingüístico ni desde el punto de vista de su contenido religioso o filosófico. Las diferencias se hacen presentes no sólo de un grupo a otro de las diversas obras que constituyen esa literatura, sino en el interior de muchas de ellas. Así, aunque todas esas obras están escritas en sánscrito, el sánscrito del *Rig Veda* es el llamado sánscrito védico, de características bien definidas, diferente del sánscrito de las *Upanishads*, mucho más cercano ya al sánscrito clásico. Asimismo, el sánscrito del *Rig Veda* es esencialmente el mismo que el del *Atharva Veda*, pero en este último se encuentra gran número de términos populares y expresiones folklóricas. E incluso dentro del mismo *Rig Veda* la lengua del décimo libro es más moderna que la de los demás libros.

La misma diversidad se manifiesta en lo que se refiere a las creencias y doctrinas. El *Rig Veda* presenta fundamentalmente una religión politeísta de grandes dioses, más o menos personalizados y antropomorfizados; en él creencias primitivas y arcaicas alternan con ideas más modernas y desarrolladas; concepciones mágicas y supersticiones se yuxtaponen a un comienzo de especulación filosófica. En el *Atharva Veda* prevalece la magia, aunque a veces se presentan concepciones religiosas o filosóficas de indudable grandeza e interés. Los *Brāhmanas* son áridas obras escolásticas, llenas de especulaciones ritualísticas, basadas en interpretaciones simbólicas, juegos de palabras, falsas etimologías, explicaciones mitológicas, etc. En las *Upanishads* abundan disquisiciones como las que desarrollan los *Brāhmanas*, recetas mágicas, mitos, concepciones primitivas y rudimentarias, etc., y, al lado de todo este material de valor meramente informativo, encontramos también doctrinas y exposiciones filosóficas y místicas de gran interés, profundidad y originalidad. Estas doctrinas y exposiciones no son siempre coherentes entre sí y, por el contrario, revelan entre ellas serias contradicciones y es difícil (y más aún imposible) reducirlas a un sistema riguroso.

II. LA FILOSOFÍA DE LAS SAMHITĀS O VEDAS

Las *Samhitās* o *Vedas* son esencialmente libros de contenido religioso, por lo cual son escasas en ellos las manifestaciones del pensamiento filosófico. Dos ideas importantes de naturaleza filosófica que encontramos en los *Vedas* son las siguientes: la idea de que lo Uno (*eka*) fue el origen de todo y la idea de un Orden Cósmico (*rita*).

1. *Lo Uno como origen de todo*

El texto védico más antiguo, en que aparece la idea de lo Uno (*eka*) como origen de todo, es el célebre himno X, 129 del *Rig Veda*, cuya traducción damos a continuación, en razón de la influencia que tuvo en el desarrollo del pensamiento filosófico de la India de los siglos siguientes:

1. Entonces no existían
ni lo existente ni lo inexistente,
no existía el espacio etéreo,
ni la bóveda celeste que está más allá.
¿Qué se agitaba?
¿Dónde?
¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua, insondable abismo?
2. No existía la muerte ni lo inmortal entonces;
no existía signo distintivo de la noche y del día.
Sólo aquel Uno respiraba,
sin aire, por su propio poder.
Diferente de él no existía cosa alguna.
3. En el comienzo sólo existía tiniebla envuelta en tiniebla.
Agua indiferenciada era todo esto.
Aquel Uno, que al surgir estaba rodeado por el vacío,
nació por el poder de su ardor interno.
4. En el comienzo vino a él el deseo,
que fue el primer semen de la mente.
Buscando en su corazón,
gracias a su sabiduría,
los sabios encontraron
el vínculo de lo existente en lo inexistente.
5. Su cordel estaba transversalmente extendido.
¿Existía un abajo? ¿Existía un arriba?
Existían fecundadores, existían energías.

Debajo estaba la energía, arriba estaba el impulso.
6. ¿Quién sabe en verdad?
¿Quién puede aquí decir
de dónde nació, de dónde esta creación?
Los dioses vinieron después,
gracias a la creación del universo.
¿Quién puede, pues, saber de dónde llegó a ser?
7. Aquel que en el cielo supremo es su guardián,
sólo él sabe de dónde llegó a ser esta creación,
ya sea que él la hizo, ya sea que no,
o tal vez ni él lo sabe.

A pesar de los elementos concretos y antropomórficos que se hacen presentes en la exposición del proceso cosmogónico, es indudable que el autor del himno formuló la doctrina del origen de todo a partir de una entidad abstracta y absoluta, lo Uno, y que concibió que de esa entidad una y única surgió la multiplicidad y la variedad de la realidad empírica, inexistentes antes. Pensadores de épocas ulteriores tratarán de establecer la naturaleza de la relación entre la entidad abstracta y absoluta de lo Uno y la realidad empírica, formulando diversas teorías al respecto. Fue un mérito del autor del himno haber formulado una teoría, interesante y fecunda, que se mantendría, bajo diversas formas, en todo el curso de la historia del pensamiento del vedismo, del brahmanismo y del hinduismo, y a la cual sólo se opondría el budismo, con su radical concepción pluralista, que no deja lugar a una Unidad inicial.

Otros textos védicos se refieren también a lo Uno como origen de todo, pero indudablemente es el himno X, 129 el que formula la teoría al respecto en la forma más completa. Tenemos, por ejemplo, los siguientes textos: 3, 54, 8: «Lo Uno domina todo lo que se mueve y lo que está firme, lo que camina y lo que vuela, lo diversamente nacido»; y 8, 58, 2: «Sólo existe un fuego que es encendido de múltiples maneras; sólo existe un sol que se difunde por todo; sólo existe una aurora que ilumina todo esto; lo Uno en verdad se transformó en todo esto». Otras referencias a lo Uno en 1, 164, 6 y 46; 10, 82, 6.

2. *El Orden (*rita*)*

La segunda idea de características filosóficas que encontramos en el *Veda* es la noción expresada por la palabra sánscrita *rita*, que ha sido traducida por Orden (cósmico) y que expresa la re-

gularidad de los procesos que se dan en nuestra realidad, la inevitable secuencia entre diversos hechos, el *orden* en una palabra como lo opuesto al desarrollo irregular y arbitrario de los procesos naturales, rituales y morales. Una manifestación del *rita* es la ordenada sucesión de los días y de las noches, de las estaciones, de la siembra y de la cosecha, de la unión de los padres y de la procreación del hijo, etc. La noción de *rita* abarca también el ámbito ritual manifestándose en la teóricamente establecida secuencia de los actos rituales y del efecto que producen al haber sido correctamente realizados. Y abarca también la deseada secuencia del acto malo y del castigo. No es de extrañar que en la sociedad védica existiese la idea de la existencia de un Orden natural, ritual y moral, por un lado, porque ese sentimiento y esa idea son el presupuesto imprescindible de muchas actividades propias de las comunidades humanas, en especial las primitivas (como las actividades agrícolas), de la subsistencia de la convivencia comunitaria y del culto a los dioses y, por otro, porque son de fácil observación muchas manifestaciones de la regularidad de numerosos procesos naturales. Ese sentimiento y esa idea exigían una palabra que los expresase. El análisis etimológico apoya esta interpretación de *rita* como Orden. Señalemos a título de ejemplo la relación de *rita* con la palabra griega *araríshō*, cuyo sentido básico es «unir» (*to join*) y «ajustar», «adaptar» (*to fit together*) y con la palabra latina *ritus*, «ordenamiento, rito»[1].

Con el transcurso del tiempo el uso del término *rita* con el valor de Orden desapareció del sánscrito, pero la idea de un Orden inmanente en la naturaleza, en el rito, en la conducta moral del hombre se mantuvo expresada por otras palabras, tanto en el brahmanismo como en el budismo. En el brahmanismo e hinduismo la función del término *rita* es asumida por el término *karman*, que inicial y etimológicamente significa «acción», pero que luego, ampliando su sentido, expresa la doctrina de que las acciones llevadas a cabo por el hombre en esta vida o en vidas anteriores determinan su destino en sus múltiples aspectos con el inevitable rigor de las leyes físicas. El hombre es así el producto de sus acciones pasadas, de su *karman*. La misma doctrina enriquece luego su campo de acción y determina que la totalidad de los *karmans* individuales da origen a la creación, la conformación y el desarrollo del universo en que los hombres tienen que recibir el «fruto» bueno o malo, el premio o castigo de sus acciones. Un

1. Cf. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Minuit, Paris, 1969, pp. 99-101.

orden ineludible regula así todo: el destino de los hombres y el destino del universo. El mundo en que vivimos no es el mejor mundo posible, es el *único* posible. Y asimismo persiste la idea de que con un proceso ritual bien realizado se obtiene el resultado deseado. En el budismo tampoco aparece la palabra *rita* con el valor de Orden. Esa función es asumida, al igual que en el brahmanismo y en el hinduismo, por el *karman*[2].

En el fondo la creencia en el *karman* es una creencia en un orden cuyo carácter moral se enfatiza y que ha sido colocado en el centro de la perspectiva antropocéntrica que se va convirtiendo en una característica del pensamiento de la India, trasladándolo del ámbito externo al ámbito humano individual. Tenemos aquí otro caso, al lado de la doctrina de lo Uno, de una doctrina formulada en la época védica, que se mantendría, expresada por otras palabras, en los siglos siguientes. En su obra *Varua*, póstumamente editada por Ludwig Alsdorf en 1959, Heinrich Lüders expuso en forma amplia una idea que ya expresara en 1910 (SPAW, p. 931). Descartó la idea de que *rita* significase Orden, como generalmente se aceptaba, y sostuvo que en realidad significa Verdad, *satya* en sánscrito, apoyando su tesis en un cuidadoso análisis de los textos pertinentes. *Rita* y *satya* serían así sinónimos; su sentido común sería «Verdad». Desde la formulación por Lüders de esta tesis novedosa, las opiniones de los indólogos se han dividido entre ambas acepciones de Orden y Verdad, contando cada una con prestigiosos representantes de la Indología.

Pero posiblemente la distancia que separa *rita* y *satya* es escasa. *Satya*, «Verdad», proviene de la raíz as-, que en algunas formas derivadas de ella se presenta reducida a s-. Este infijo (as-/s-) significa «ser», «existir». *Satya* está relacionado con el participio formado a partir de as-/s-: *sant-, sat-, sat* (existente). Es probable que, dado su origen etimológico, *satya*, la Verdad, fuera concebida como «lo que es», «lo que existe», «lo que se da», «lo que está ahí», «la realidad». *Rita* por su lado designaba el Orden que rige la realidad en que vivimos y a nosotros mismos. Siguiendo la tendencia védica de sustancializar y materializar todo, *rita* podía ser sustancializada y materializada. Y era también posible, de acuerdo con otra tendencia védica, que el Orden (*rita*) fuera identificado con la realidad que ella ordena y regula. E indudablemente que, dada su incidencia en todos los aspectos de la existencia, *rita* es por excelencia lo que es, lo que existe, lo que

2. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, «Buddhist Conception of Reality»: *Journal of Indian Council of Philosophical Research* XIV/1 (1996), 35-64.

se da, lo que está ahí. *Rita* podía pues sugerir a la vez tanto el Orden que rige todo como el todo sometido a ese Orden, podía significar a la vez el Orden y la realidad, es decir, la Verdad, idéntica con el Orden y la realidad. El concepto de *Rita* fue una de las más interesantes creaciones del pensamiento de la India.

III. LA FILOSOFÍA DE LAS *UPANISHADS*

En la época del brahmanismo la reflexión filosófica se vuelve más activa. Ella se manifiesta especialmente en los textos llamados *Upanishads*, a los cuales ya nos hemos referido. Las doctrinas que surgen en esta época se mantendrán en los siglos que siguen, se convertirán en elementos relevantes del pensamiento indio brahmánico e hinduista y también en el soporte de la espiritualidad brahmánica e hinduista. A ellas se opondrá el budismo.

1. *Brahman*

El concepto más importante en las *Upanishads* es el de *Brahman* (sustantivo neutro). Pero siendo el pensamiento de las *Upanishads*, un pensamiento en formación, carente de unidad y conformado por elementos heterogéneos, provenientes de diversas épocas y medios, *Brahman* es concebido de múltiples maneras. En los párrafos, que siguen, indicamos las posiciones básicas, sin tomar en cuenta el orden cronológico en que han podido surgir.

Brahman es concebido muchas veces como el Principio Supremo, lo Absoluto, totalmente heterogéneo y trascendente, distinto y diferente de todo lo que el hombre puede conocer e imaginar, al margen de la realidad que le es asequible. Es imposible definirlo, nada deberíamos decir respecto de él, pues la razón y la palabra humanas no pueden circunscribirlo. Con todo no faltan en las *Upanishads* los intentos de dar una idea de *Brahman*. Unas veces recurren a los epítetos negativos o a los conceptos negativos como «no» (BAU 2, 3, 6). Otras veces yuxtaponen conceptos que se contradicen, como cuando la *Īshā-Upanishad* expresa que al mismo tiempo «se mueve y no se mueve, está lejos y está cerca, etc.». Estos dos métodos intentan señalar que *Brahman* se encuentra al margen de todo lo que puede ser alcanzado por los sentidos y por la razón del hombre, ya que se dice que no es nada de lo que constituye nuestra realidad y ya que se le pone fuera de alcance del principio de no contradicción.

Brahman es concebido como el Ser, la Conciencia, la Felici-

dad (*sac-cid-ānanda*). La tendencia a concebir lo Absoluto cada vez más al margen de todo lo empírico llevó a las escuelas filosóficas de la India de varios siglos después a eliminar gradualmente de esta tríada de características de lo Absoluto aquellas de Ser y Felicidad, dejando únicamente la de Conciencia. *Brahman* es la única Realidad —única en el sentido completo y total del término—; todo lo demás posee una existencia que de él depende, y en él tiene su soporte y fundamento. Y, además, todo surge de él y a él retorna. *Brahman* es así la *arjē* de todo. *Brahman* está libre de causas y condiciones, es lo incondicionado. Es la sustancia de privilegiado *status*. Por este rasgo característico de *Brahman*, el brahmanismo y el hinduismo, para los que *Brahman* es la noción central de sus concepciones filosóficas, se presentan como sistemas de religión y de filosofía de inspiración sustancialista. El budismo, desde su inicio, adoptará una posición fenomenista en que todo lo que existe sin excepción alguna se transforma en una sucesión de fenómenos sometidos a causas y condiciones.

2. *Otras formas de concebir a* Brahman

Pero numerosos pasajes de las *Upanishads* presentan una concepción menos rigurosa y abstracta de *Brahman*. *a*) Le aplican largas letanías de exaltadores epítetos, que lo ubican cualitativamente por encima del hombre. *b*) Lo designan con el nombre de āshvara, el Señor. *c*) Muchas veces es identificado con algún Dios de los *Vedas* o del hinduismo, como Indra o Shiva. *d*) No faltan textos que asimilan a *Brahman* a determinados elementos o principios como el aliento o la vida (*prāna*), la mente (*manas*), el espacio *ākāsha*), la luz (*tejas*), etcétera.

3. *Panteísmo*

El panteísmo es otra de las posiciones asumida con frecuencia por las *Upanishads*. Todo cuanto existe es *Brahman* (*Chāndogya* 3.14, 1). El universo y *Brahman* se convierten en términos sinónimos. *Brahman* no sólo no está ubicado al margen y fuera de esta realidad, sino que por el contrario es identificado con ella.

4. *El ātman*

El término *ātman* designa originariamente el aliento. Es sinónimo de *prāna*. El *ātman*, el *prāna*, lo mismo que *asu* (la vida) y *ma-*

nas (la mente) son concebidas en los *Vedas* como entidades existentes *per se et in se* en el individuo y explican su actividad vital. En las *Upanishads* ocurre lo mismo con el aliento (*ātman*, *prāna*), *manas* y las facultades, voz, vista, oído, etc. Posteriormente el aliento (*ātman*, *prāna*) se destaca jerárquicamente frente a los otros componentes del individuo, en cuanto es no sólo síntoma sino principio de vida. Luego *ātman* pasa a designar al individuo en cuanto tal, a aquella unidad psicofísica a que uno se refiere cuando dice *yo*, a la que los otros se refieren cuando dicen *tú*, *él*. Ese yo puede tener múltiples aspectos: el yo físico o somático, el yo emocional, el yo conciencia, etc. Finalmente la palabra *ātman* es utilizada para significar el *yo* trascendente en su sentido más profundo y esencial, más allá y detrás de los diversos aspectos de la persona antes mencionados, el alma, el espíritu individual. Es concebido como conciencia pura, como un principio consciente, libre de contingencias, condiciones y limitaciones, inefable y que no puede ser captado por la mente humana. La mente y los sentidos le sirven de meros instrumentos, de medios de manifestarse y de tomar contacto con la realidad perceptible. Un paso más, y siguiendo el proceso propio de los *Brāhmanas* y *Upanishads* de establecer correspondencias e identificaciones entre los elementos componentes del macrocosmos y del microcosmos, se postula la correspondencia e identidad de *Brahman*, en cuanto la esencia última de todo, y el *ātman*, en cuanto la esencia última del individuo. Esta identidad es un postulado básico de las *Upanishads*.

El término *ātman* tiene, en los diversos textos en que aparece, los diferentes significados que ha ido tomando en el curso de su historia o significados secundarios derivados de aquéllos: aliento, el yo, uno mismo, el cuerpo, la esencia de algo, el alma, el principio idéntico a *Brahman* que mora en el individuo. Es este último aspecto del término *ātman* el que mayor relieve tiene en las *Upanishads* y el más fecundo.

5. *El ātman encarnado*

La naturaleza del *ātman*, antes descrita como conciencia pura, etc., es su naturaleza esencial y permanente, pero esa naturaleza no aparece siempre en toda su pureza. Tal cosa sucede cuando el *ātman* está encarnado en algún ser vivo, el hombre principalmente, pues entonces esa encarnación oculta su verdadera esencia, y el *ātman* aparece, se manifiesta bajo formas que no le son propias (como los procesos mentales, la vida afectiva, el cuerpo

físico) y se homologa y es homologado con ellas, ignorando lo que verdaderamente es. Se identifica así con «lo otro», con lo que él no es, con lo que le es diverso y diferente.

6. *Las reencarnaciones*

Una de las consecuencias más graves que la ignorancia de su propia naturaleza tiene para el *ātman* encarnado, es que lo somete al ciclo de las reencarnaciones, que constituye el gran mal del cual todas las doctrinas filosóficas o religiosas de la India pretenden liberar a sus adeptos. Ya en las más antiguas *Upanishads* esta creencia en las reencarnaciones aparece relacionada con la doctrina de la retribución de los actos (*karman*): aquel que se comporta bien tiene la perspectiva de una buena reencarnación (en una casta alta, por ejemplo); aquel que se comporta mal tendrá una mala reencarnación (en una casta baja o como un animal).

7. *La Liberación*

El hombre tiene como principal deber u objetivo la Liberación (*mukti, moksha*), liberar su *ātman*, es decir, liberarse a sí mismo, ya que el hombre, en su más profundo y auténtico nivel, es su propio *ātman*. La Liberación consiste en que el hombre pone fin a su identificación con «lo otro», se desenmaraña de todo aquello que no es él mismo, encuentra su prístina y verdadera naturaleza, realiza (es decir: convierte en una realidad) su identidad con *Brahman*, pone fin a su encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones. La Liberación constituye a partir de las *Upanishads* el *summum bonum* del pensamiento religioso y filosófico de la India, la meta suprema de todo el esfuerzo humano.

8. *El camino que lleva a la Liberación*

El camino que lleva a la Liberación es el «conocimiento», un «conocimiento» *sui generis*, para el cual en realidad no debería usarse el término «conocimiento». No se trata del conocimiento racional, discursivo, del raciocinio, de la argumentación, de ninguno de los procesos racionales. No se trata de la intuición. No se trata, finalmente, del conocimiento vivencial, experiencial. Todos estos tipos de conocimiento comportan la dualidad sujeto-objeto, y en el «conocimiento» constituido por la re-identificación del *ātman* con *Brahman*, toda dualidad desaparece. El «conocimiento» upanis-

hádico es aquel estado en el cual el *ātman* liberándose de todo lo que le es extraño, recobra su propia y prístina naturaleza: *es Brahman*. Estamos en un nivel ontológico, el conocimiento se confunde con el ser, *cognoscere = esse*. Es a este tipo de conocimiento que las *Upanishads* se refieren cuando hablan del conocimiento de *Brahman*.

9. *El mundo*

La mayoría de los textos upanishádicos más antiguos se expresan en forma que permite concluir que sus autores no consideraban el mundo como algo irreal, que pensaban que existe realmente frente a la entidad suprema *ātman-Brahman*, aunque en un nivel ontológico inferior. Pero algunos textos pueden servir, debidamente interpretados, de argumento a la tesis de la irrealidad del mundo, a aquella tesis que niega la existencia del mundo y que sostiene que éste es una mera ilusión, una fantasmagoría (*māyā*) que existe para el pensamiento sumido en el error o la ignorancia, sustentada por él y que desaparece con él. Es la posición idealista que adquirirá gran vigencia no sólo en el dominio ortodoxo hindú, y en las obras de Gaudapāda y Shankara, sino en el dominio heterodoxo, así como en algunas escuelas del budismo.

10. *Creación y gobierno del mundo*

Cuando las *Upanishads* se refieren a la creación del mundo, de un modo general señalan que ha tenido lugar mediante un proceso de emanación a partir del *ātman* o *Brahman* o de alguna otra entidad. Esta emanación puede ser directa e inmediata a partir de ese primer principio originario, o bien a través de una serie de entidades vinculadas entre sí genealógicamente. Rara vez las *Upanishads* indican que existe una intervención de parte de *Brahman* en el gobierno o administración del mundo, que él es el principio que actúa de modo directo sobre la marcha del mundo y establece normas que la regulan.

11. *Las Upanishads y las creencias tradicionales*

Las *Upanishads* aceptan las creencias y los ritos que constituían en su época la tradición religiosa de la India y que reciben en conjunto la denominación de religión védica, por encontrar en los *Vedas* su mayor y más completa expresión. Pero en las *Upanishads* esas creencias y ritos han pasado a ocupar un plano inferior

y están en evidente proceso de desvalorización. Los Dioses védicos han perdido su posición de preeminencia, son considerados como seres de categoría menor, pertenecientes a la realidad contingente y limitada a la cual pertenece también el hombre. Son incapaces de conceder aquel *summum bonum* de las *Upanishads*: la Liberación, la re-identificación del espíritu individual, el *ātman*, con lo Absoluto, *Brahman*. Los ritos también han pasado a segundo lugar. Con ellos el hombre puede halagar a los Dioses e inclinarlos a que les conceda los pequeños bienes materiales que están al alcance de los Dioses, pero con ellos no se puede obtener aquel *summum bonum* upanishádico. Las *Upanishads* marcan así una nueva etapa en la historia del pensamiento de la India.

12. *Importancia de las* Upanishads

La importancia de las *Upanishads* es muy grande en la historia de la cultura y de la filosofía de la India. Constituyen las primeras obras de la India en que la especulación filosófica se presenta amplia y desarrolladamente. Antes de las *Upanishads* hay especulación en el *Rig Veda*, en el *Atharva Veda* y en los *Brāhmanas*, pero en los *Vedas* se trata de una especulación que sólo esporádicamente se hace presente y en los *Brāhmanas* de una especulación demasiado preocupada por el rito y su interpretación simbólica y que poco tiene que hacer con la filosofía. Además en las *Upanishads* encontramos el germen de muchas doctrinas que serían desarrolladas varios siglos más tarde por los grandes sistemas filosóficos de la India, en especial el germen de las distintas escuelas del Vedānta, la escuela filosófica ortodoxa de mayor vigencia y de mayor influencia en todo el curso de la Cultura India.

Por otro lado, si, como ya lo dijimos, las *Upanishads* contienen manifestaciones de pensamiento arcaico, también es cierto que, al lado de ellas, tenemos enseñanzas de gran profundidad, originalidad y fuerza sugestiva. Se sabe el entusiasmo de Schopenhauer. Refiriéndose a las *Upanishads*, dice (*Parerga* II, § 185): «En cada página aparecen pensamientos profundos, originales y sublimes, y una seriedad elevada y sagrada se extiende sobre ellas en su integridad». Se puede decir que el pensamiento upanishádico marcó el rumbo de la especulación filosófica ulterior de la India, dándole como centro de interés el problema de lo Absoluto y el modo de llegar a él, de realizarlo, y haciendo de la inspiración metafísica su principal y, más aún, casi exclusiva inspiración.

Finalmente hay que señalar que las *Upanishads* le dieron forma definitiva a la tesis sustancialista en el pensamiento de la India, al postular la existencia de dos entidades o principios, el *ātman* y *Brahman*, existentes en sí y por sí, sin ningún atisbo en ellas de relativismo o de condicionalidad, eternos e inalterables, concebidos primeramente como Ser, Conciencia y Felicidad, luego únicamente como Conciencia. El budismo opondrá a esa posición sustancialista su posición radicalmente relativista y condicionalista: todo está constituido por *dharmas*, factores de lo existente, insustanciales, impermanentes, dolorosos, entre los cuales se encuentra incluso la conciencia.

IV. LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA HINDUISTA

A continuación nos referiremos a las seis principales escuelas o sistemas de filosofía del hinduismo: Pūrva-Mīmāmsā, Sāmkhya, Yoga, Nyāya, Vaisheshika y Vedānta no-dualista. En la India estas escuelas o sistemas reciben el nombre de *darshana* que literalmente significa «hecho de ver», «visión» y luego pasó a designar «punto de vista», «doctrina», «sistema filosófico». El sentido implícito es que todo sistema filosófico comporta una determinada *visión* de la realidad en el esfuerzo que el hombre realiza para comprender y organizar racionalmente la realidad en que existe y que se presenta ante él. Nos ocuparemos sólo del período «clásico» de dichas escuelas, que se inicia con el tratado básico de cada una de ellas y dura varios siglos. Dejamos de lado tanto el período «pre-clásico» (o de preparación) que también se extendió durante varios siglos y que sólo nos es conocido por referencias aisladas, citas o exposiciones no técnicas, así como el período «post-clásico», en que tiene lugar por lo general una transformación de los sistemas.

1. *La literatura de la época hinduista*

La literatura de la época hinduista es notablemente rica. En ella están representados todos los géneros literarios conocidos: obras épicas, poesía religiosa, poesía erótica, poesía didáctica, cuentos, novelas, teatro, etc. Existe también una importante literatura técnica. Señalemos entre las máximas producciones de esta última las obras legales (códigos, comentarios, tratados). La literatura filosófica es muy vasta. Cada una de las escuelas o sistemas (*darshana*), en que se expresó el pensamiento filosófico hinduis-

ta posee por lo general un texto básico o fundamental, numerosos comentarios del mismo y tratados generales o monográficos. Antes de exponer las doctrinas de las más importantes escuelas de la filosofía hinduista, daremos una sucinta información sobre los principales textos de cada una de ellas.

2. *Pūrva-Mīmāmsā. Literatura*

El término *pūrva* significa «anterior», «previa», «primera» y el término mīmāmsā significa «investigación». La escuela *Pūrva-*Mīmāmsā se contrapone a la *Uttara-*Mīmāmsā, en que *uttara* tiene el valor de «ulterior». La obra básica de la Pūrva-Mīmāmsā es el Mīmāmsā *Sūtra* de Jaimini. Este autor se ubica alrededor del 450-400 a. n. e. El comentario más importante del tratado de Jaimini es el de Shābara, denominado *Shābara-bhāshya*. Shābara se ubica entre el 350 y el 400 d. n. e. La escuela Pūrva-Mīmāmsā se subdivide en dos grandes sub-escuelas, que toman sus nombres de los pensadores que les dieron origen: Kumārila Bhatta, entre el 600 y el 700 y Prabhākara, probablemente un contemporáneo de Kumārila. Las dos grandes obras de Kumārila son *Shloka-Vārttika* y *Tantra-Vārttika*, ambas conservadas. Prabhākara es el autor de *Laghvītikā* (perdida) y *Brihatītīkā*, parte de la cual no nos ha llegado. Al lado de Kumārila y de Prabhākara hay que mencionar a Mandana Mishra, que vivió alrededor del 700 de nuestra era y es autor de varios tratados sobre temas de la Pūrva-Mīmāmsā: *Bhāvana-viveka, Vidhiviveka, Mīmāmsā-anukramanikā*, *Sphota-siddhi*.

Mencionamos a continuación otros autores importantes de esta escuela: Shālikanātha Mishra, entre el 800 y el 900, es autor de la *Prakaranapañcikā*, obra valiosa que ayuda notablemente a la comprensión del pensamiento de Prabhākara. Shālikanātha es considerado como el segundo fundador de la sub-escuela de Prabhākara. Pārthasārathi Mishra, 1050-1120, el principal comentador de Kumārila. Es autor del *Nyāyaratnākara*, un comentario del *Shlokavārttika* de Kumārila, del *Shāstradīpikā*, un tratado sobre la doctrina de Kumārila, y de la *Nyāyaratnamalā*, tratado independiente sobre temas de la Mīmāmsā. Laugākshi Bhāskara, siglo XVII, es autor del *Arthasamgraha*, un manual que expone en forma clara temas centrales de la Pūrva-Mīmāmsā. Finalmente, Apadeva, algo posterior al anterior, compuso su *Mīmāmsā-Nyāya-prakāsha*, que es otro manual que trata los mismos temas que el *Arthasamgraha* de Laugākshi Bhāskara, pero en forma más extensa.

3. *Doctrina*

La Pūrva-Mīmāmsā fue originariamente una técnica de interpretación. Estaba constituida por principios y normas que debían aplicarse a los problemas que se presentaban con relación a la realización de los ritos tal como estaban descritos en el *Veda*, fundamentalmente en los *Brāhmanas*. Estos principios y normas, debido a su naturaleza universal y racional, fueron después utilizados en la interpretación de textos que nada tenían que hacer con los ritos, como, por ejemplo, textos legales. Pero gradualmente, ampliando el ámbito de sus temas, la Pūrva-Mīmāmsā se transformó de un mero sistema hermenéutico en un sistema de filosofía que ocupó su lugar al lado de los otros sistemas, se enfrentó a ellos en prolongadas y sutiles discusiones sobre todas las teorías que ocupaban el interés filosófico de la India, y se esforzó de acuerdo con las exigencias de la época por fundar sus afirmaciones no sólo en las formulaciones de los textos aceptados como de autoridad por sus contrincantes (*āgama*), sino, cuando eso no era posible, en argumentos de razón.

La tesis fundamental de la Pūrva-Mīmāmsā tiene que ver con el *Veda*. El *Veda* para la Pūrva-Mīmāmsā tiene una validez y autoridad absoluta para todos los campos en que incide la actividad humana. El *Veda* constituye el criterio supremo y último de la Verdad, fija las normas que deben regir la conducta humana, describe el modelo de organización social, determina la forma correcta para la realización de los ritos, obligación ineludible del hombre, etc. El *Veda* existe en sí y por sí, inalterable, desde una eternidad sin principio. El *Veda* es el arquetipo ideal y eterno de la realidad. No es la obra de ningún ser, ni Dios ni hombre. Es el «Libro» dotado del más alto grado de autonomía y autodependencia. Todo error, de cualquier clase que él sea, está excluido del *Veda*. La Pūrva-Mīmāmsā encontró en el *Veda* la base más sólida y firme sobre la cual supo levantar un sistema doctrinario de rígida estructura lógica. Satisfizo de esa manera el ansia humana de encontrar un punto inconmovible sobre el cual apoyarse. El *Veda* desde un pasado sin comienzo se ha revelado por sí mismo a seres privilegiados que a su vez lo transmiten a otros seres.

La posición de la Pūrva-Mīmāmsā frente al mundo es la del más completo realismo. El mundo existe tal como lo percibimos. Los elementos que lo constituyen son reales. La Pūrva-Mīmāmsā rechaza de pleno la tesis idealista, que constituye la otra gran corriente filosófica de la India. La Pūrva-Mīmāmsā tiene, además, una concepción pluralista del mundo; sostiene la existencia

de una pluralidad de sustancias, de los átomos como componentes de la realidad material y de innumerables almas o espíritus, encadenados a la materia o liberados de ella. La Pūrva-Mīmāmsā niega que el mundo haya sido creado. Como un todo, existió siempre y siempre existirá, siempre igual a sí mismo, inalterable e imperecedero, aunque las cosas individuales que lo componen cambien y se transformen en un incesante proceso de alteración.

La Pūrva-Mīmāmsā pertenece al grupo de los sistemas filosóficos ateos en la India. Para esta escuela no existe un Dios creador del mundo, que, como dijimos, existió desde una eternidad sin inicio. El *Veda,* en su carácter de supremo arquetipo, reemplaza satisfactoriamente la voluntad de cualquier Ser Supremo admitido por otros sistemas como regente del universo. El *karman*, el autónomo actuar de las acciones a que nos referimos antes, regula la ansiada retribución moral de los actos. Los Dioses, que el vedismo consagraba como los poderes a quienes estaban dirigidos los ritos y que distribuían la felicidad y la riqueza o la desgracia y la pobreza, han desaparecido de la escena, se han convertido en meros nombres que han de ser proferidos en determinados momentos de la ceremonia ritual, con el mismo *status* que el más humilde implemento material manipulado por el sacerdote. Los beneficios provenientes del rito se deben al propio rito en sí, y no a algún ser benéfico.

Al lado de las tesis que hemos indicado, la Pūrva-Mīmāmsā se ocupó también con notable empeño de otros muchos temas como teoría del conocimiento (número y características de los medios de conocer, los llamados *pramāna*, naturaleza, clases, validez intrínseca del conocimiento); naturaleza de la palabra, relación entre la palabra y lo que expresa; el principio espiritual existente en el hombre (*ātman*); la ética (*dharma*); la liberación (*moksha*), etcétera.

En la Pūrva-Mīmāmsā hay que admirar la rigurosidad lógica con que lleva a cabo sus exposiciones especulativas sobre la base de la hipótesis constituida por la concepción que tiene del *Veda* y la sutileza y solidez con que defiende sus tesis y analiza y refuta aquellas que le son contrarias, como las budistas por ejemplo. Pero, además, hay que admirar el esfuerzo intelectual que significó, para los autores pertenecientes a esta escuela, transformar una mera técnica de interpretación textual, como fue la Pūrva-Mīmāmsā en sus inicios, en un completo, complejo, coherente y novedoso sistema de filosofía. Y es sorprendente que la Pūrva-Mīmāmsā (la más ortodoxa de las escuelas filosóficas de la India, ya que el objeto de su estudio es justamente el *Veda,* o sea,

el conjunto de los textos considerados sagrados), por el solo efecto de su labor especulativa, haya desechado, no sólo el politeísmo característico de los textos védicos, sino aquellos elementos (como la personalidad ética y soberana del Dios Varuna) que apuntaban a una posible transformación de ese politeísmo en monoteísmo, para desembocar en un ateísmo radical, que algunos autores tardíos quisieron vanamente eliminar del sistema.

4. *Sāmkhya. Literatura*

Dos son las obras básicas de la escuela filosófica Sāmkhya, las Sāmkhya-*kārikās* y los Sāmkhya-*sūtras*. Las Sāmkhya-*kārikās* son atribuidas a un autor llamado Īshvarakrishna, que habría vivido en el curso de los siglos IV y V. Es la obra básica para el conocimiento del Sāmkhya. Se conocen seis comentarios de este tratado. El más importante de ellos es el de Gaudapāda, que con toda seguridad no debe ser identificado con el autor de la importante obra *Āgama-shāstra* de la escuela Vedānta. Su fecha es incierta; probablemente su *terminus ante quem* debe ser fijado en el siglo XI. Otros comentarios son el comentario traducido al chino entre 550-569 por Paramārtha (*Taishō* 2137), del cual no se conserva el texto original sánscrito y cuyo autor es desconocido; la *Mathara-vritti*, obra tardía atribuida a Mathara; la *Jayamangalā* escrita tal vez por un autor budista; la *Yukti-dīpikā*, probablemente del siglo V o VI, recientemente descubierta, de autor desconocido y finalmente la Sāmkhya-*tattva-kaumudī* del gran pensador Vācaspatimishra, escrito en el año 976.

La otra obra básica de la escuela Sāmkhya son los Sāmkhya-*sūtras* erróneamente atribuidos por la tradición a Kapila, el legendario creador del sistema Sāmkhya. Es una obra tardía, posterior al siglo XIV. Fueron comentados por Aniruddha en su valiosa *Anīruddhavritti*, compuesta alrededor del año 1500, y por Vijñānabhikshu en su igualmente valioso Sāmkhya-*pravacana-bhāshya*, segunda mitad del siglo XVI. El mismo Vijñānabhikshu compuso un pequeño tratado, que contiene una exposición sintética del sistema Sāmkhya, el Sāmkhya-*sāra*. Otro tratado relativo al Sāmkhya es el *Tattva-samāsa*, que probablemente es posterior al siglo XIV y que contiene una lista de términos técnicos del sistema.

5. *Doctrina*

El Sāmkhya es un sistema netamente dualista. Postula la existencia de dos sustancias que no han sido creadas por nadie y por

nada, que existen desde una eternidad sin principio, y son indestructibles. Son dos Absolutos que se contraponen. Uno de ellos es *prakriti*, la materia; el otro es *purusha* el espíritu.

La *prakriti* es indestructible y todo lo compenetra. Tiene dos aspectos esenciales: no-manifestada (*avyakta*) y manifestada (*vyakta*). En su estado de no-manifestada la *prakriti* no puede ser alcanzada por ningún acto de percepción; su existencia solamente puede ser inferida: debido a que todo lo material es dependiente, para no caer en un *regressus in infinitum* (*anavasthā*) es necesario aceptar la existencia de una causa primera, la *prakriti* no-manifestada, existente en sí y por sí. El Sāmkhya postula, pues, como causa primera del mundo, no un principio espiritual (Dios, por ejemplo) sino un principio material. De la materia no-manifestada surge por un proceso de evolución la realidad material que es, ella sí, objeto de la percepción. En primer lugar, surgen los elementos materiales sutiles con los cuales se forman los órganos psíquicos (la mente o intelecto) de los seres vivos, y luego los elementos materiales toscos con los cuales se forma la realidad material perceptible, como los cuerpos de los seres vivos. La realidad material manifestada a que da lugar la evolución de la materia no-manifestada, al final del período cósmico en que le corresponde existir, por un proceso de involución retrógrado reasume el aspecto no-manifestado de la *prakriti*. La *prakriti* permanece en ese estado de no-manifestada hasta que le toca manifestarse como un nuevo universo. Este proceso de evolución (la *prakriti* no-manifestada pasa a su estado de manifestada) y de involución (la *prakriti* manifestada pasa a su estado de no-manifestada) vienen alternándose desde una eternidad sin comienzo. Debido a este permanente proceso evolutivo e involutivo una de las características de la *prakriti* es ser activa, al estar en permanente movimiento.

La concepción de la causalidad propia del Sāmkhya está de acuerdo con esta doctrina cosmogónica. El Sāmkhya sostiene la tesis llamada *sat-kārya-vāda*, que afirma la existencia del efecto (los productos materiales) en su causa (la materia primordial), ya que el Sāmkhya no admite la creación *ex nihilo* ni tampoco la existencia de un Dios creador a quien se le podría atribuir la facultad de crear de la nada. El proceso de la creación es a partir de la materia y de lo que en ella preexiste, de sus innatas posibilidades.

Otra tesis importante del Sāmkhya, relacionada con la *prakriti*, es la de los *gunas*, término que usualmente se traduce por «cualidades». Son los componentes, materiales y psicológicos, de

la *prakriti*; constituyen su esencia. Los *gunas* son tres: *sattva* (ligero y luminoso), *rajas* (excitante y móvil) y *tamas* (pesado y oscuro). Cuando la *prakriti* permanece en su estado de no-manifestación, los tres *gunas* están en un estado de perfecto equilibrio, sin que ninguno de ellos predomine sobre los otros; cuando la *prakriti* se manifiesta, ese equilibrio se rompe y el predominio de uno u otro *guna* explica la diversidad en los productos surgidos por la evolución de la *prakriti*, tanto en las cosas (características físicas) como en los seres vivos (características psicológicas).

Frente a la *prakriti*, sin mezclarse con ella, está el *purusha*, aunque en rigor habría que decir los *purushas*, ya que el Sāmkhya afirma la existencia de múltiples *purushas* (espíritus). El Sāmkhya es así un pluralismo espiritual. Todos los *purushas* son idénticos entre sí en su verdadera esencia. La naturaleza propia y auténtica del *purusha* es eternamente inalterable. El *purusha* está al margen de todo afecto, de toda emoción, de toda pasión; se mantiene en un estado de absoluto aislamiento e indiferencia; es completamente inactivo, por eso se dice de él que es sólo un testigo, un veedor. Si la materia, como tal, es no-consciente, el *purusha* es consciente, es la conciencia, que existe autónomamente, sin requerir, para existir, un objeto que se le contraponga como condición imprescindible de su existencia. El Sāmkhya aduce diversos argumentos para demostrar la existencia del *purusha*, como, por ejemplo, que es necesaria la existencia de un principio capaz de excitar a la *prakriti* hacia su proceso evolutivo y de organizar ese proceso.

Pero el *purusha*, el ser dotado de las mencionadas excelsas cualidades, desde una eternidad sin comienzo ha estado vinculado con la materia. Debido a la eternidad de esa vinculación no cabe preguntar cuándo, cómo y por qué ella se produjo. Esta vinculación eterna tiene importantes consecuencias. Primeramente, la vinculación con el *purusha* desencadena el proceso evolutivo de la *prakriti* y la finalidad de este proceso es la liberación del espíritu, y, en segundo lugar, por obra de su vinculación con el *purusha*, la *prakriti*, más propiamente la mente o el intelecto, que es uno de los productos de la evolución de la *prakriti*, parece adquirir un cierto grado de conciencia, parece animarse, aunque la *prakriti* sea inconsciente de ello, al igual que una vasija puesta cerca de una fuente de calor o de frío se torna caliente o fría. La mente goza, sufre, realiza actos de conocimiento, toma decisiones, etc. A su vez la mente y los procesos que en ella se dan se reflejan en el *purusha*, sin alterar su naturaleza esencial, al igual

que un objeto que se refleja en un espejo, sin producir en éste ninguna alteración. Pero el *purusha*, debido al error de que es presa desde una eternidad sin comienzo, se identifica con la *prakriti*, especialmente con la mente o intelecto, simpatética y erróneamente considera como suyos propios los gozos, sufrimientos, actos de conocimiento con la dualidad sujeto-objeto, actos de voluntad, etc., que tienen lugar en la *prakriti*. Asume como propio lo que es propio de la *prakriti*. Se da así una recíproca influencia *ab aeterno* entre el espíritu y la materia.

Para dar fin a esta anómala situación, efecto del error metafísico que aprisiona al *purusha*, existe un solo medio: que el *purusha* reconozca que él es completamente distinto de la *prakriti* y de sus productos. Este acto de conocimiento discriminativo, el último que la *buddhi* realiza, inducida por favorables circunstancias (como, por ejemplo, correctas decisiones morales), es lo único que puede poner un término a la relación del *purusha* con la *prakriti*. La *prakriti* entonces desaparece ante aquel *purusha* que realizó el acto de discriminación entre ella y él; y este *purusha* liberado se establece en el aislamiento que constituye su verdadera esencia, continuando los otros *purushas* el proceso que ha de llevarlos a ellos también a la liberación final.

Las observaciones que anteceden no agotan el contenido doctrinario del Sāmkhya. Los temas que hemos señalado fueron tratados en detalle y con minuciosidad. Y, además, el Sāmkhya se ocupó de otros temas relacionados con los anteriores, como son los medios de conocer y la teoría del conocimiento, las cincuenta disposiciones (*bhāva*) (cinco clases de error, veintiocho clases de incapacidades, nueve clases de satisfacción y ocho clases de realizaciones) y el cuerpo sutil. El cuerpo sutil es el componente de la personalidad, constituido por elementos materiales sutiles, que transmigra de existencia en existencia llevando consigo las impresiones dejadas en la conciencia por experiencias vividas por la persona. Fue una noción utilizada por muchos sistemas religiosos y filosóficos de la India. El Sāmkhya criticó la creencia brahmánica, incorporada en la Pūrva-Mīmāmsā, de que la realización del rito coopera con el esfuerzo salvífico.

El Sāmkhya ocupa un lugar especial en la historia de la filosofía de la India debido a algunas de sus características. El Sāmkhya se presenta como un sistema dualista, en que la materia ocupa un lugar de relevancia y es tan esencial para la explicación de la realidad como lo es el espíritu, con lo cual el Sāmkhya se opone audazmente a la tendencia espiritualista prevalente en la India. Es un sistema realista en que las cosas son como se pre-

sentan ante nosotros. Es pluralista no sólo por su dualidad básica, sino por el número infinito de *purushas* que postula y por las diferentes entidades que van surgiendo con la evolución de la materia. Además el Sāmkhya se adhiere a la idea de evolución en cuanto la materia no manifestada, una, gradualmente se transforma en materia manifestada en una pluralidad de entidades. Finalmente, señalemos que es un sistema netamente racionalista, porque intenta dar una explicación de la realidad mediante los resultados que le brinda una especulación que se apoya en el razonamiento y no recurre a la autoridad de un texto (el *Veda*) y porque considera que el medio salvífico por excelencia es el correcto conocimiento de los componentes de lo existente: la materia manifestada, la materia no-manifestada y el conocedor (*purusha*).

6. *Yoga. Literatura*

El tratado básico del sistema Yoga son los *Yogasūtras* de Patañjali que vivió entre los años 300 y 500. Los *Yogasūtras* fueron comentados múltiples veces. Señalamos los comentarios más antiguos y de mayor valor:

1) El *Yogabhāshya*, de entre los años 650 y 850 d. n. e., atribuido a Vyāsa. Es el comentario básico de los *Yogasūtras*.

2) El *Rājamārtanda* de Bhoja, del siglo XI.

3) El *Maniprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī, del siglo XVII.

4) La *Vritti* de Nāgesha o Nāgojī Bhatta, de principios del siglo XVIII.

5) La *Candrikā* o Vritti de Nārāyana Tīrtha, de fines del siglo XVIII.

El comentario de Vyāsa tiene a su vez varios comentarios, los más antiguos e importantes de los cuales son los siguientes:

a) Vācaspati Mishra, de mediados del siglo IX, escribió un subcomentario denominado *Tattvavaishāradī*, tan importante como el comentario de Vyāsa.

b) A Shankara, del siglo VIII, se le atribuye un subcomentario denominado *Pātañjalayogasūtrabhāshyavivarana*. Pero hay razones para dudar que Shankara haya sido realmente el autor de este subcomentario.

c) Vijñānabhikshu, de comienzos del siglo XII, es autor del subcomentario denominado *Yogavārtika*. Vijñānabhikshu es también autor de un pequeño manual, denominado *Yogasārasamgraha*, en que expone en forma sistemática las enseñanzas de Patañjali según la interpretación de Vyāsa.

Al lado de los comentarios y subcomentarios antes mencionados existen otros antiguos y modernos que, de un modo general, se ciñen a la línea interpretativa de Vyāsa.

7. *Doctrina*

El Yoga es un sistema subsidiario dependiente filosóficamente del Sāmkhya. Por tal razón es frecuente presentarlos juntos como si se tratara de un solo sistema, Sāmkhya-Yoga. Es dependiente del Sāmkhya, por cuanto el Yoga adopta como su fundamento filosófico las doctrinas del Sāmkhya. El Yoga introdujo el concepto de āshvara, el Señor, Dios, en el sistema doctrinario que adoptó del Sāmkhya, pero el āshvara ocupa un lugar muy secundario en el sistema Yoga, ya que fundamentalmente su función principal es poder constituir uno de los objetos de la meditación yóguica. La meta principal del Yoga sigue siendo la liberación del Espíritu, su separación de la materia; la unión con el āshvara no es su objetivo, ni el āshvara puede conceder la ansiada liberación del espíritu.

El Yoga es además un sistema complementario del Sāmkhya por las siguientes razones. La India estableció un camino marcado por etapas que lleva al conocimiento. La primera etapa (*shravana*) es una actividad mental discursiva cuyo fin es conocer el contenido de una doctrina, mediante el estudio de los textos que la exponen, mediante la enseñanza impartida por un maestro versado en esa doctrina. En el caso del Sāmkhya-Yoga esta primera etapa estaría constituida por el estudio de los textos que hemos señalado en el inicio de esta sección y de la anterior y el trato con maestros que impartan la doctrina contenida en ellos. La segunda etapa (*manana*) es una actividad mental discursiva cuyo fin es el análisis de la doctrina expuesta en los textos estudiados con el fin de llegar al convencimiento de que es una doctrina sólida y correcta, fundado en una argumentación de razón y en el rechazo de las objeciones que se le presenten (análisis que desde luego puede llevar a la no aceptación de la doctrina). En el caso del Sāmkhya-Yoga esta etapa estaría constituida por la construcción de argumentos destinados a establecer las tesis que ambos sistemas sostienen y a refutar las objeciones que otras escuelas, como por ejemplo la Mīmāmsā o el Nyāya-Vaisheshika (de esta última trataremos luego), oponen contra ellas. La tercera etapa (*nididhyāsana*) es una actividad mental no discursiva en que el hombre llega a captar en forma intuitiva, vivencial, total y puntual, la doctrina esencial de los textos estudiados y analizados. Tratán-

dose del Sāmkhya-Yoga en esta tercera etapa se llega a la experiencia directa de la liberación y aislamiento del espíritu con respecto a la materia. Esta tercera etapa constituirá la forma más alta y efectiva del conocimiento, ya que se considera que ella pone ante uno, *tota et simul*, en toda su pureza, una determinada realidad. Pero en verdad el término conocimiento parece inapropiado, ya que lo que se produce en la tercera etapa no es en rigor un acto de conocimiento sino un determinado estado. Más que un *cognoscere* es un *esse*.

El Yoga proporciona al Sāmkhya el método esencialmente mental mediante el cual el hombre puede llegar a un estado extraordinario en que se realiza la liberación y aislamiento del espíritu frente a la materia, hacia los cuales tiende todo el esfuerzo de ambos sistemas. Es un método de concentración de la mente. Patañjali, en el primer capítulo de su tratado *Yogasūtras* analiza en forma magistral el proceso de concentración de la mente que va eliminando de sí toda actividad, fijándose en un solo objeto del conocimiento, pero sin sumergirse en el sueño profundo, que constituye otro obstáculo para la concentración. El Yoga proporciona los medios físicos y mentales para que ese proceso de concentración mental se inicie, se desarrolle y llegue a la meta que le es propia. Cuando la concentración llega a su grado extremo, entonces «cesó todo» (para utilizar una expresión de san Juan de la Cruz): la mente se vacía de todo contenido, está inmovilizada, calma, serena, sin que llegue a ella ningún estímulo exterior o interior. Se puede decir que ha cesado de existir como mente, órgano de las actividades intelectivas y emotivas. El Sāmkhya-Yoga considera que en este momento de absoluta cesación de toda actividad mental (incluido el sueño profundo) se han producido la liberación y aislamiento del espíritu con relación a la materia; en ese momento el espíritu queda establecido en su propia naturaleza, recobra su prístina, verdadera y auténtica forma de ser: una entidad absoluta «pura, aislada, liberada» (según expresión de Vyāsa); vuelve a ser lo que siempre fue: lo Absoluto, masa compacta de conciencia, sin límites en el espacio y en el tiempo, sin condicionamiento alguno.

En el Yoga es necesario distinguir, de acuerdo con lo dicho, dos elementos bien definidos: por un lado, el método yóguico propiamente dicho, la técnica de la concentración mental, puesta al servicio de un sistema filosófico y de una búsqueda espiritual; por otro lado, el efecto producido por ese método, el resultado a que se llega mediante él. Este segundo momento puede ser designado con los nombres que la mística universal utiliza para denominar el

momento supremo de la experiencia mística. Podemos llamarlo el trance yóguico.

En la India el método yóguico fue sacado de su ámbito propio (el Sāmkhya-Yoga) y fue utilizado por otros sistemas religiosos y filosóficos, que sin embargo sostenían doctrinas muy diversas a las del Sāmkhya. La excelencia del método, descrito por Patañjali en forma genial, y su efectividad probada por una generación tras otra de quienes recurrieron a él, explican la utilización del Yoga por otras escuelas. Constituía una técnica maleable que podía ser acoplada sin dificultad alguna a diversos sistemas. Pero, si el método en sí, trasladado a otros ámbitos, permaneció el mismo, la interpretación de lo que tiene lugar en el trance yóguico tenía que variar según las diversas escuelas que lo utilizaron. Si para el Sāmkhya-Yoga en el trance yóguico tiene lugar la liberación y aislamiento del espíritu, para los sistemas devocionales (*bhakti*) en él se produce la unión amorosa del alma con el āshvara (el Señor); para el Vedānta no-dualista la absorción del yo individual (*ātman*) en lo Absoluto (*brahman*); para el budismo la experiencia de la Vaciedad Universal (*shūnyatā*) o de la Conciencia. El método yóguico presenta innegablemente notables similitudes con los métodos utilizados por otras místicas, como la cristiana o la islámica, para alcanzar la suprema experiencia mística que es su meta. Por tal razón el método yóguico puede ser también calificado de método místico. Desde luego, de acuerdo con lo expresado anteriormente, la concepción que las otras místicas tienen acerca de lo que ocurre en el trance, como efecto de la aplicación del método yóguico (o místico), es diferente. Para la mística cristiana, por ejemplo, en el trance tiene lugar la unión del alma con Dios, concepción similar a la de los sistemas devocionales (*bhakti*) de la India. Teniendo en cuenta que la aplicación del método yóguico va provocando una gradual cesación de las actividades mentales, de la conciencia y de la voluntad, no se puede esperar que la persona que llegó a la meta final constituida por el trance (yóguico o místico) pueda describir lo que en ese momento tiene lugar en su mente como experiencia final; tiene que asumir que en ese momento ocurre lo que el sistema religioso o filosófico, al cual adhiere, declara que ocurre. Terminemos indicando que el Yoga que se practica en Occidente por lo general sólo refleja una parte de lo que es el Yoga tal como se constituyó en la India. Por un lado, el Yoga occidental es un método desacralizado que no aspira llegar a una meta de contenido religioso, trascendente, sobrenatural y extraordinario; por otro lado, da principal importancia a las prácticas físico-corporales, a que Patañjali se

refiere en uno solo de sus aforismos, y cuyo valor terapéutico como medio de relajación es indudable.

8. *Nyāya. Literatura*

La obra básica de la escuela Nyāya son los Nyāya-*sūtras*; la tradición la atribuye a un solo autor que recibe los nombres de Gautama o Akshapāda. Pero con toda probabilidad se trata de una obra escrita por varios autores y cuya composición, hasta adquirir la forma con la cual nos ha llegado, tomó varios siglos: del 200 a. n. e. al 450. Los Nyāya-*sūtras* suscitaron numerosas obras, las más importantes de las cuales señalamos a continuación.

El Nyāya-*sātra-bhāshya* de Vātsyāyana es el comentario básico de los Nyāya-*sūtras*; debe ser ubicado entre los años 350 y 450. Uddyotakara es autor de un comentario tanto de los Nyāya-*sūtras* de Gautama como del comentario de Vātsyāyana. Este comentario recibe el nombre de Nyāya-*vārttika*. Uddyotakara vivió en el siglo VI. El comentario Nyāya-*mañjarī* fue escrito por Jayanta Bhatta, probablemente del siglo X. Jayanta Bhatta comenta secciones importantes de los Nyāya-*sūtras*. Bhāsarvajña es autor de un breve tratado denominado Nyāya-*sāra*, así como de un amplio comentario al mismo, el Nyāya-*bhūshana*. Bhāsarvajña pudo haber sido contemporáneo de Jayanta Bhatta o un poco posterior a él. Vācaspati Mishra, de la segunda mitad del siglo IX, fue un autor prolífico que escribió sobre los diversos sistemas filosóficos de la India. A él se le debe la Nyāya-*vārttika-tātparyatkā*, que es un extenso sub-comentario del Nyāya-*vārttika* de Uddyotakara.

Finalmente, debemos mencionar a Udayana, uno de los más grandes maestros de la escuela Nyāya. Es autor de importantes obras como *Ātmatattva-viveka*, en que defiende la existencia del alma; el Nyāya-*kusuma-añjali*, en que argumenta en favor de la existencia de Dios, y la *Tātparyaparishuddhi*, que es un sub-comentario del comentario Nyāya-*vārttika-tātparyatīkā* de Vācaspati Mishra. Udayana se ubica en el siglo X.

Los Nyāya-*sūtras* junto con los comentarios de Vātsyāyana, Uddyotakara, Vācaspati Mishra y Udayana exponen la doctrina esencial de la escuela Nyāya.

9. *La doctrina*

El Nyāya empezó siendo simplemente una escuela que se interesaba por determinar las diversas formas de razonamiento posible,

correctas o incorrectas, y por establecer las reglas que deben gobernar un debate filosófico. Pero gradualmente, como sucedió con la Pūrva-Mīmāmsā, pronto se transformó en un sistema filosófico completo que integró a su reflexión temas que iban más allá del establecimiento de categorías lógicas y de las normas de los debates. El Nyāya es un sistema teísta, que sostiene la existencia de un Dios creador y regente de todo. Asimismo afirma la existencia de un principio espiritual (*ātman*) en el hombre. El Nyāya es realista en cuanto afirma la existencia del mundo tal como lo conocemos. De acuerdo con su posición realista el Nyāya propugna la teoría de que el todo (*avayavin*) existe como algo real, aparte y diferente de las partes (*avayava*) que lo componen y en las cuales inhiere la teoría de los átomos, los elementos materiales, infinitamente pequeños, eternos y no-creados, con los cuales todo está constituido (teoría ésta que el Nyāya toma de la escuela Vaisheshika), y la tesis de que, además de los átomos, sustancias tales como el espacio, el tiempo, el alma (*ātman*), los universales, la conjunción entre la sustancia y sus cualidades, las particularidades (*vishesha*) que caracterizan a las sustancias eternas, y la inexistencia absoluta son eternos, no creados y no dependen para existir de ningún acto cognoscitivo.

Pero el principal campo de interés del Nyāya fueron la lógica y la epistemología. Sólo podemos referirnos a algunos de los temas tratados por el Nyāya. El Nyāya distinguió 16 *tattvas*, término éste que significa: realidad, principio verdadero, elemento o propiedad elemental, esencia o sustancia de algo, y que generalmente es traducido por «categorías lógicas». Las señalamos a continuación, basándonos en la exposición de Gautama (debiéndose tener presente que algunos de los términos españoles que damos son sólo parcialmente equivalentes): 1) *pramāna*, medio o instrumento del conocimiento; 2) *prameya*, objeto del conocimiento; 3) *samshāya*, duda; 4) *prayojana*, propósito o motivo de la acción; 5) *dristānta*, ejemplo; 6) *siddhānta*, teoría o doctrina; 7) *avayava*, miembros de la inferencia o silogismo; 8) *tarka*, razonamiento destinado a establecer la verdadera naturaleza de algo; 9) *nirnāya*, determinación o confirmación de la verdadera naturaleza de algo; 10) *vāda*, discusión en que se contraponen dos posiciones contrarias sostenidas mediante pruebas válidas y en que se busca la verdad; 11) *jalpa*, disputa, discusión en que se emplea para discutir las formas de razonamiento denominadas *chala*, *jati* y *nigrahasthāna* (a que luego nos referiremos); 12) *vitānda*, disputa, discusión en que sólo se establece una posición; 13) *hetvābhāsa*, falacias en la causa o razón presentada en

un silogismo; 14) *chala*, dar a una palabra un sentido distinto de aquel con el cual el adversario la utiliza; 15) *jāti*, objeción basada en una mera similitud o disimilitud (por ejemplo entre la tesis y el ejemplo de un silogismo, sobre lo cual ver más adelante), y 16) *nigrahasthāna*, comprensión equivocada o no comprensión de lo aducido por otro.

Los medios o instrumentos para alcanzar el conocimiento son cuatro: 1) *pratyaksha*, percepción; 2) *anumāna*, inferencia; 3) *upamāna*, comparación y 4) *shabda*, testimonio verbal. Los miembros de la inferencia o silogismo son cinco: 1) *pratijñā*, tesis a establecer (el sonido no es eterno); 2) *hetu*, razón o causa (porque es un producto); 3) *udāharana*, ejemplo (como ocurre con una vasija); 4) *upanaya*, aplicación (el sonido es un producto) y 5) *nigamana*, conclusión (el sonido no es eterno). (Los ejemplos dados entre paréntesis son de Vātsyāyana.) Las falacias en la razón o causa de un silogismo son cinco y reciben los siguientes nombres: 1) *savyabhicāra*, que permite llegar a varias conclusiones; 2) *viruddha*, que contradice la tesis; 3) *prakaranasama*, que sólo produce duda; 4) *sādhyasama*, que necesita prueba al igual que la tesis y 5) *kalātīta*, que es presentada a destiempo.

El Nyāya, en cada caso, da una definición de las nociones que presenta, las analiza, determina las subdivisiones que en cada una se puede introducir, discute y refuta las posiciones contrarias al Nyāya. Los comentadores y subcomentadores se esforzaron por precisar las definiciones y clasificaciones de Gautama y de Vātsyayana y de enriquecer el sistema con nuevos aportes doctrinarios. Esta labor de mejoramiento constante culminó con la escuela Navya-Nyāya (Nueva Nyāya), cuyo fundador sería según la opinión más generalizada Gangesha, que vivió en el siglo XIV. Los pensadores del Navya-Nyāya se interesaron especialmente por los temas referentes a la percepción, a la inferencia y a la relación entre la palabra y lo que ella significa, e introdujeron en las definiciones y clasificaciones del Nyāya sutiles precisiones que dotaron al sistema de gran tecnicismo. El tratado de Gangesha, denominado *Tattvacīntāmani*, fue a su vez objeto de un gran número de comentarios.

Para el Nyāya el criterio de verdad que permite determinar si nuestro conocimiento es correcto está constituido por la capacidad del conocimiento para producir una acción exitosa. La correspondencia entre la idea y la realidad consiste en la posibilidad de la idea de dar origen a una acción útil con respecto a esa realidad. Un espejismo es un conocimiento erróneo porque no nos puede conducir a la consecución de agua.

En su estudio de la causalidad el Nyāya distinguió tres especies de causa: 1) la causa denominada *upādāna*, la causa material, como los hilos de la tela o la arcilla de la vasija; 2) la causa denominada *asamavayin*, que inhiere en la causa anterior, como la conjunción de los hilos o la aglomeración de la arcilla; y 3) la causa denominada *nimitta*, la causa constituida por el agente, como el artesano, que fabrica la tela o la vasija, siendo consideradas como causas accesorias los instrumentos utilizados por el agente para lograr su propósito. Para que exista la relación de causa-efecto se requiere que cuando se da la causa se da el efecto y que cuando no se da la causa no se da el efecto.

La importancia del sistema Nyāya radica, por un lado, en que produjo obras valiosas por la sutileza, inventiva, solidez y el rigor de su argumentación, y, por otro lado, porque proporcionó a los pensadores indios un sistema de categorías y nociones lógicas, un análisis del raciocinio y una exposición de los errores en que éste puede incurrir y que deben ser evitados, constituyendo así una escuela del correcto pensar que permitió la composición de obras que hacen honor a la cultura de la India.

10. *Vaisheshika. Literatura*

Los *Vaisheshika-sūtras* constituyen la primera exposición sistemática de la escuela así como una de sus obras más importantes. Es atribuida a Kanāda, que es considerado el fundador de la escuela Vaisheshika. La fecha de composición de dicho tratado se ubica entre el año 200 a. n. e. y el comienzo de la era cristiana, aunque (como ocurre también en el caso de los otros sistemas) algunas de las doctrinas sostenidas por la escuela Vaisheshika ya existían desde antes de su constitución.

Se sabe que varios comentarios de los *Vaisheshika-sūtras* fueron compuestos antes de la época de Prashastapāda (siglo VI), cuya obra *Padārthadharma-samgraha* inicia una nueva era en la historia del sistema Vaisheshika, pero desafortunadamente ellos no han llegado hasta nosotros. El comentario más antiguo conservado de los *Vaisheshika-sūtras* es el compuesto por Candrānanda, que se ubica en los siglos VIII y IX. Tenemos un comentario (*Vyākhyā*), editado por A. Thakur (*Vaisheshika-darshana*, Darbhanga, 1957) de fecha incierta. Un comentario importante de los *Vaisheshika-sūtras* es el de Shankaramishra (siglo XV) denominado *Upaskāra*.

Prashastapāda, que ya mencionamos, es autor de la obra *Padārthadharma-samgraha*, que más que un comentario de los

Vaisheshika-sūtras es un tratado independiente sobre el sistema. La obra de Prashastapāda goza de gran autoridad en la escuela. Se compusieron muchos comentarios del tratado de Prashastapāda. Los tres más importantes son: 1) la *Vyomavatī* de Vyomashiva, siglo X; 2) la *Nyāyakandalī* de Shrīdhara, escrita en el año 991; 3) la *Kiranāvalī* de Udayana, autor del sistema Nyāya, que ya mencionamos, siglo X. Además de los comentarios señalados se compusieron numerosos tratados que exponen el sistema Vaisheshika. Entre ellos mencionemos: *Lakshanamālā* y *Lakshanāvalī* de Udayana; *Saptapadārthī* de Shivāditya (siglo XII), y especialmente la *Nyāyallāvatī* de Shrīvatsa (conocido también con el nombre de Shrīvallabha), siglo XII.

Existe un tratado, conservado sólo en traducción china, denominado *Dasha-padārtha-shāstra*, atribuido a un autor llamado Candramati (o Maticandra), que es ubicado poco antes o poco después de Prashastapāda.

11. *Doctrina*

El sistema Vaisheshika constituye esencialmente una filosofía de la naturaleza y su esfuerzo se centra en dar un análisis y una descripción (un inventario) de todo lo que puede ser nombrado y pensado, de todo lo que puede ser objeto de la experiencia humana, distribuyéndolo en categorías. Estas categorías reciben el nombre de *padārtha*.

El número de las categorías y de sus sub-clases varía con los diversos autores de la escuela. Prashastapāda acepta seis categorías: sustancia, cualidad, movimiento u acción, universal, particularidad e inherencia. Las sustancias son nueve: tierra, agua, fuego, aire, *ākāsha* (¿eter?), espacio, tiempo, almas y órganos mentales. Las cualidades son de veinticuatro clases: color, sabor, olor, etc. Los movimientos de cinco clases. Los universales (tales como «blancura», etc.) son propiedades genéricas propias de las sustancias, las cualidades y los movimientos. La particularidad es el factor de la identidad individual y reside en los átomos, las almas, los órganos mentales, el *ākāsha*, el espacio, el tiempo. La inherencia es la relación que existe entre cosas que no pueden existir separadamente, por ejemplo el calor y el fuego. El Vaisheshika define las categorías y sus componentes, establece los atributos de unas y otros, sus diferencias y sus semejanzas. Así por ejemplo sostiene que las almas son omnipresentes y eternas, que los órganos mentales son eternos pero de tamaño atómico y que el espacio y el tiempo son omnipenetrantes e indestructibles.

Contrariamente a la teoría del *sat-kārya* (existencia del efecto en la causa) que el Sāmkhya sostiene, el sistema Vaisheshika acepta la teoría del *asat-kārya*, de acuerdo con la cual el efecto no existe en la causa y constituye una nueva entidad que se crea con los elementos que lo componen y que se agrupan en el momento de la producción del efecto. Característica del sistema Vaisheshika es la teoría atomista. Los átomos constituyen los factores últimos responsables de la existencia de las cosas que percibimos en nuestra realidad empírica. Los átomos no pueden ser divididos en partes, son imperceptibles y son eternos. Existen cuatro clases de átomos correspondientes a las cuatro primeras sustancias mencionadas: tierra, agua, fuego y aire. Los átomos, como todas las sustancias, tienen sus cualidades propias. La teoría atomista suscitó serios interrogantes que los Vaisheshikas se esforzaron por contestar y descartar: si los átomos carecen de partes y, por consiguiente, de lados, ¿cómo pueden juntarse y agruparse para constituir las cosas compuestas por ellos? Si los átomos son imperceptibles, ¿cómo pueden dar lugar con su reunión a las cosas perceptibles?

El Vaisheshika es un sistema pluralista por su concepción de los infinitos átomos y almas, y realista por cuanto considera que las seis categorías tienen como propiedades características el existir, su capacidad de ser señaladas con un nombre y su cognoscibilidad. La existencia autónoma atribuida a las sustancias por el Vaisheshika recuerda aquella atribuida a las ideas por Platón o al *vinculum substantiale* por Leibniz. El Vaisheshika fue originariamente un sistema ateo que explicaba mecánicamente la creación del mundo por obra de los átomos, de las almas y del *karman* propio de cada una de estas últimas, estando todo el proceso sometido a la ley ciega de la causalidad. Algunos autores, como Prashastapāda, introdujeron el concepto del Señor (*Īshvara*), que dispone la destrucción y creación alternante del mundo, suspendiendo transitoriamente la actividad del *karman* pero no eliminándola. El concepto de *Īshvara* crea problemas teóricos dentro del sistema, ya que las almas y los átomos son eternos, así como el *karman*, y ya que Este último limita la voluntad del *Īshvara* en su obra de creación.

El Vaisheshika se caracteriza por el hecho de que su interés se centra en el mundo, que constituye el objeto inmediato de su estudio. Está ausente de él la idea de un Absoluto, *Brahman*, causa, fundamento y fin de todo lo existente y que constituye lo único real en el ámbito de lo existente, idea ésta central en la filosofía de las *Upanishads* y en la del Vedānta, del cual pasamos a ocuparnos.

12. *Vedānta*

El término Vedānta se aplica a una serie de escuelas, cuya principal tarea es presentar una sistematización y una interpretación de las doctrinas de las *Upanishads*. Estas sistematizaciones e interpretaciones ofrecen puntos de contacto, pero también importantes divergencias. Las divergencias son posibles en vista de la característica de heterogeneidad que posee la literatura védica. Las sistematizaciones e interpretaciones de estas escuelas se centran principalmente en los conceptos de *Brahman* (lo Absoluto) y *ātman* (Principio espiritual individual) y en la cuestión del *status* ontológico del mundo. Las principales escuelas del Vedānta son el Advaita-Vedānta de Shankara (alrededor del 700); el Vishishtādvaita-Vedānta de Rāmānuja (1017-1137); el Dvaita-Vedānta de Madhva (1199-1278); el Dvaitādvaita-Vedānta de Nimbarka (algo posterior a Rāmānuja); el Shuddhādvaita-Vedānta de Vallabha (1497-1531); el Acintyabhedhābhedha-Vedānta de Caintanya (1485-1533). Además de las obras de sus fundadores cada una de estas escuelas posee un gran número de obras escritas por los pensadores que se adherían a ellas.

Como las demás escuelas filosóficas de la India, las escuelas del Vedānta tenían también su texto básico, los *Brahma-Sūtras* de Bādarāyana (siglo I de nuestra era). Esta obra constituía la primera sistematización e interpretación de las *Upanishads*. Las escuelas del Vedānta utilizaban los *Brahma-sūtras*, al cual interpretaban en una forma u otra de acuerdo con sus propias doctrinas. Tal proceder era posible debido a la extremada concisión con que están redactados los aforismos (*sūtras*) que conforman los *Brahma-sūtras* y los textos básicos de las otras escuelas. Expondremos a continuación únicamente el sistema del Advaita-Vedānta de Shankara en representación del sistema del Vedānta. Shankara es el más ilustre representante de la escuela Advaita-Vedānta (Vedānta No-dualista) y uno de los más brillantes e influyentes filósofos de la antigua India.

13. *Literatura*

Shankara es autor de comentarios de las principales *Upanishads*, de un comentario de la *Bhagavad-Gītā* (un episodio de la epopeya *Mahābhārata*), de un comentario de los *Brahma-sūtras* de Bādarāyana, así como de una serie de tratados como *Upadesha-sahasrī*, *Vivekacādāmani*, etcétera.

14. *Doctrina*

La doctrina de Shankara se basa principalmente como dijimos en las *Upanishads* y en los *Brahma-Sūtras* de Bādarāyana. Shankara estuvo muy influido por Gaudapāda, cuya obra fundamental es el *Āgama-shāstra* llamado también Gaudapāda-*kārikās*. Gaudapāda puede ser considerado como el fundador de la escuela Vedānta No-dualista (Advaita-Vedānta), aunque la gran importancia de la obra de Shankara convirtió a este autor en el representante más conocido y nombrado de esta escuela. Gaudapāda sostenía entre otras tesis el *ajātivāda* o Doctrina del no-surgimiento, de acuerdo con la cual el mundo es sólo una apariencia irreal cuya existencia depende de la Conciencia, y como tal nunca fue creado. Para Gaudapāda la Conciencia es la única realidad. Gaudapāda tiene muchos puntos de contacto con las teorías sostenidas por las escuelas budistas de Nāgārjuna (Mādhyamika) y de Maitreya (Vijñānavāda). Es indudable que Gaudapāda recibió la influencia del budismo y, a través de Gaudapāda, Shankara fue influido a su vez por el budismo, siendo considerado por sus adversarios, los miembros de las otras escuelas del Vedānta que tenían una clara tendencia realista, como un budista encubierto.

Un verso famoso, que aparece en un poema que le es atribuido (*Brahmajñānavalmālā*), resume las principales tesis sostenidas por Shankara:

> *Brahman* es la realidad verdadera,
> el mundo es falso,
> el *jīva* es solo *Brahman*, no diferente (de él).

Brahman, el Principio Supremo, lo Absoluto, neutro, impersonal, carente de atributos, al margen del tiempo, del espacio, de la causalidad, inexpresable e impensable es la única realidad verdaderamente existente. Su esencia es el ser, la conciencia y la felicidad. Nada real existe fuera de este Absoluto, uno y único. Los términos *ātman* (alma) y *paramātman* (alma suprema) son también utilizados para designar a *Brahman*. El mundo es irreal, su naturaleza es la naturaleza de la ilusión, del sueño, del espejismo, de la creación mágica, una mera apariencia sin consistencia ni existencia verdadera, sobrerimpuesta sobre *Brahman*, lo único real —como se sobrerimpone la imagen ilusoria de una serpiente sobre una cuerda vista en la oscuridad.

El *jīva*, el yo empírico, en su esencia última, no es diferente de *Brahman*, pero la ignorancia, como un velo, le oculta su verdadera naturaleza, haciéndole creer que es algo diverso del Prin-

cipio Supremo, haciendo que se identifique con el cuerpo en que está encarnado, con su vida afectiva y mental, expresando la confusión que lo domina en formulaciones como éstas: «yo soy delgado», «yo sufro», «yo conozco»; él, que está, por su íntima y verdadera esencia, por su verdadero ser, en cuanto que es realmente *Brahman* o el *ātman*, al margen de lo material, del dolor y del conocimiento empírico. El *jīva* es el *ātman* pero no se reconoce como tal. Esa misma ignorancia le hace crear la ilusión del mundo, de las cosas, de los seres, de las reencarnaciones, de los Dioses, en fin de la realidad empírica en su totalidad, diversa y múltiple.

La ignorancia está aferrada al *jīva* desde una eternidad sin comienzo; el conocimiento de las doctrinas del Vedānta y, como consecuencia de él, el conocimiento por parte del *jīva* de sí mismo, de su verdadera y auténtica naturaleza, de que él es *Brahman*, es lo único que puede poner fin a esa ignorancia. Al ponerle fin, el *jīva* se reconoce como lo que realmente es, como lo que nunca dejó de ser, como *Brahman*, lo Absoluto, como el *ātman*. La realidad empírica se esfuma entonces, el mismo *jīva* como tal desaparece, el mismo conocimiento cesa no bien se realizó, ya que la dualidad del sujeto (el *jīva* ilusionado) y el objeto (la ilusión) desapareció, quedando únicamente la unidad absoluta de *Brahman*, conciencia pura, sin ningún objeto que se le contraponga.

Los sistemas mencionados siguen siendo cultivados en la época posterior a los autores tratados, aunque como era de esperar, con cambios más o menos profundos.

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

Dasgupta, S. (1963) *A History of Indian Philosophy* 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge. Existe edición india: Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

Frauwallner, E. (1953), *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Otto Müller, Salzburg. Existe traducción inglesa: Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.

Glasenapp, H. von (1958), *Die Philosophie der Inder*, A. Kröner, Stuttgart (trad. esp.: *La filosofía de los hindúes*, Barral, Barcelona, 1977).

Grousset, R. (1931), *Les philosophies indiennes*, Paris.

Hiriyana, M. (1969), *The Essentials of Indian Philosophy*, G. Allen and Unwin, London.

Hiriyana, M. (1970), *Outlines of Indian Philosophy*, G. Allen and Unwin, London.

Masson Oursel, P. (1923), *Esquisse d'une histoire de la Philosophie Indienne*, Paul Geuthner, Paris. Hay traducción inglesa: London, 1996.
Müller, M. (1919), *The Six Systems of Indian Philosophy*, Chowkhamba, Varanasi, s. f. Es reimpresión de la edición de Lougmans, Green and Co., New York.
Potter, K. H. (ed.) (1983), *Encyclopedia of Indian Philosophy*, 7 vols., Motilal Banarsidass, Delhi. El primer volumen es *Bibliografía*.
Radhakrishnan (1962), *Indian Philosophy*, 2 vols., The Macmillan Co./George Allen and Unwin, New York/London. Hay edición india: Delhi, 1994.
Sharma, Ch. (1966), *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider and Co., London.
Sinha, J. (1956), *A History of Indian Philosophy*, 2 vols., Sinha Publishing House, Calcutta.
Tucci, G. (1957), *Storia della Filosofia Indiana*, Laterza, Bari.
Winternitz (1972), *History of Indian Literature*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi (trad. del alemán). El volumen III, Parte II, editado también por Motilal Banarsidass, Delhi, 1967, está dedicado a la literatura científica incluyendo la filosofía.

Veda - Upanishads

Deussen, P. (1966), *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York (trad. del alemán).
Keith, A. B. (1925), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge MA. Hay reedición india: Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.
Lüders, H. (1959), *Varuna, Vol. II, Varuna und das Rita*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
Oltramare, P. (1906), *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* I: *La théosophie brahmanique*, E. Leroux, Paris.
Ranada, R. D. (1968), *A Constructive Survey of* Upanishadic *Philosophy*, Bharata Vidya Bhavan, Bombay.

Pūrva-*Mīmāṃsā*

Dixit, K. K. (1983), *Shlokavārtika, A Study*, Institute of Indology, Ahmedabad.
Halbfass, W. (1992), *On Being and What There Is*, State University of New York Press, New York.
Jha, Ganganatha (1978), *The Prābhākara School of Pārva Mmāmsa*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Keith, A. B. (1978), *The Karma-Mmāmsa*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi.
Verpoorten, J.-M, (1987), Mīmāṃsā *Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. Con bibliografía.

Sāmkhya

Garbe, R. (1894), *Die Sāmkhya-Philosophie, Eine Darstellung des indischen Rationalismus*, H. Haessel, Leipzig.
Garbe, R. (1896), *Sāmkhya und Yoga*, (*Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterstumkunde*), Karl J. Trübner, Strassburg.
Hulin, M. (1978), *Sāmkhya Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. Con bibliografía.
Johnston, E. J. (1974), *Early Sāmkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Larson, G.J. (1969), *Classical Sāmkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Yoga

Eliade, M. (1958), *Yoga, Immortality and Freedom*, Pantheon Books, Bollingen Series, New York (trad. del alemán. Con bibliografía. Existe trad. esp.:, Ediciones Leviatan, Buenos Aires, s. f.).
Feuerstein, G. (1980), *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester. Con bibliografía.
Hauer, J. W. (1958), *Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
Tola, F. y C. Dragonetti (1973), *Los Yogasūtras de Patañjali, Libro del samādhi o concentración de la mente*, Barral, Barcelona (trad. inglesa: *The Yogasūtras of Patañjali*, *On concentration of mind*, Motilal Banarsidass, Delhi, [2]1991. Con bibliografía).

Nyāya

Chatterjee, S. (1965), *The Nyāya Theory of Knowledge*, University of Calcutta, Calcutta.
Keith, A. B. (1968), *Indian Logic and Atomism*, Greenwood Press, New York.
Matilal, B. K. (1977), *Nyāya-Vaisheshika*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. Con bibliografía.

Vaisheshika

Faddegon, B. (1969), *The Vaisheshika-System*, Martin Sändig, Wiesbaden.
Keith, A. B., *Indian Logic*. Ver la sección Nyāya.
Matilal, B.K., *Nyāya-Vaisheshika*. Ver la sección Nyāya.
Ui, H. (1962), *Vaisheshika Philosophy*, Chowkhamba, Varanasi.

Vedānta

Chaudhuri, R. (1973-1981), *The Schools of the Vedānta*, 3 vols., Rabindra Bharati University, Calcutta.
Dandoy, G. (1934), *L'Ontologie du Vedânta*, Desclée de Brouwer, Paris.

Deussen, P. (1972), *The System of the Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi (trad. del alemán).
Lacombe, O. (1966), *L'Absolu selon le Védānta*, P. Geuthner, Paris.
Martín, C. (1998), *Conciencia y realidad. La Māndūkya Upanishad con las kārikā de Gaudāpada y los comentarios de Śankara*, Trotta, Madrid.
Sharma, B. N. K. (1971), *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, 3 vols., Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay.

FILOSOFÍA DE LA INDIA II. BUDISMO

Carmen Dragonetti

I. INTRODUCCIÓN: LOS MAESTROS DEL ERROR

En el siglo VI a. n. e. surgen en la India una serie de movimientos filosófico-religiosos que sostenían teorías contrarias a las enseñanzas tradicionales que constituían el brahmanismo de la época (ver en este mismo volumen «Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo»). De entre estos movimientos los dos más importantes son el budismo y el jainismo que han perdurado hasta nuestros días y que poseen una vasta y valiosa literatura constituida especialmente por el Canon de la escuela o secta budista de los Theravādins (en idioma pāli), el Canon Jaina (en idioma ardhamāgadhī) y sus respectivos comentarios. Pero al lado de ellos existieron otros que se extinguieron en el transcurso de los siglos y que sólo nos son conocidos a través de escasas y aisladas referencias, la mayor parte de las cuales se encuentran en los Cánones Budista y Jaina.

El *Sāmaññaphalasutta*, texto del Canon Budista, expone las concepciones de seis «maestros del error» contemporáneos de Buda, representantes de corrientes de pensamiento heterodoxo desde el punto de vista del brahmanismo y contrarios también al budismo. Estos seis maestros del error son: Pūrana Kassapa, el amoralista, Makkhali Gosāla, el determinista, Ajita Kesakambala, el materialista, Pakudha Kaccāyana, el atomista, el *nigantha* Nātaputta, y Sañjaya Belatthaputta, el escéptico. El *nigantha* Nātaputta, como luego veremos, es el representante del jainismo. Todos ellos, por lo que nos dice el *Sāmaññaphalasutta*, poseían numerosos discípulos y eran tenidos en gran estima por sus seguidores.

1. *Pūrana Kassapa, el amoralista*

Se posee una serie de referencias más o menos fantásticas sobre la vida y muerte de Pūrana Kassapa. Pūrana Kassapa fue tenido en gran estima por los Ājīvikas —comunidad muy influyente en la época de Buda y a la cual nos referiremos al tratar de Makkhali Gosāla—. Su doctrina es una ética que constituye un corolario necesario del determinismo *ājīvika* y por esa razón puede pensarse que era aceptada por los *ājīvikas*. Pūrana Kassapa enseña la ausencia de valor de la acción tanto para el bien como para el mal. Niega que de las acciones buenas o malas deriven mérito (*puñña*) o demérito (*pāpa*). La acción humana es a-moral, al margen de las categorías del bien y del mal. Es la llamada teoría de la *akiriyā*, palabra ésta que literalmente significa: «no-acción», y que designa la teoría que niega el valor de la acción desde un punto de vista ético. Con esta teoría Pūrana Kassapa rechaza implícitamente la doctrina del *karman* o retribución de los actos, aceptada como uno de los principios fundamentales de la filosofía de la India en general. Según este principio toda acción realizada en una de las vidas que constituyen el ciclo de las reencarnaciones, produce necesariamente, según su naturaleza, consecuencias buenas o malas en esta vida o en otras. Las consecuencias buenas o malas de la acción constituyen el premio o el castigo que inexorablemente la acompañan. El destino del hombre en cada una de sus reencarnaciones está determinado por sus propias acciones, llevadas a cabo en esa reencarnación o en las anteriores. Al negar explícitamente el valor moral de la acción e implícitamente la doctrina del *karman*, Pūrana Kassapa se opone al brahmanismo, al budismo y al hinduismo, sistemas esencialmente morales y que consideran la doctrina del *karman* un principio básico e indiscutible. El amoralismo de Pūrana Kassapa constituirá un elemento esencial del sistema materialista indio del cual trataremos al ocuparnos de Ajita Kesakambala. Con respecto al amoralismo de los materialistas Haribhadrasūri, autor jaina del siglo VI de nuestra era, dice:

> Los lokāyatās dicen:
> «no existe Dios ni la Beatitud;
> no existen la Ley (*dharma*) ni la no-Ley (*adharma*)
> ni fruto de acciones buenas o malas».

2. *Makkhali Gosāla, el determinista*

Se poseen numerosas referencias sobre Makkhali Gosāla. Estuvo asociado al Mahāvīra, fundador del jainismo, del cual se separó por divergencias de doctrina. Pasó a la comunidad rival de los *Ājīvikas*. Los *Ājīvikas* constituían una comunidad que existió desde antes del budismo y floreció en la época de Buda, y cuya existencia está acreditada hasta mediados del siglo XV. Makkhali Gosāla se convirtió en uno de los maestros más importantes e influyentes de esa comunidad. El principal adversario y más peligroso rival de Buda no habría sido el Mahāvira sino Makkhali Gosāla. Buda en el *Anguttara Nikāya* declara que no ha nacido otra persona tan perniciosa para Dioses y hombres como Makkhali Gosāla. Las doctrinas que el *Sāmaññaphalasutta* atribuye a Makkhali Gosāla forman parte del *ājīvikismo*.

En la primera parte del texto Makkhali Gosāla sostiene un determinismo total: todo está fatalmente dispuesto por el Destino (*niyati*), la asociación de circunstancias (*sangati*) y la propia naturaleza (*bhāva*) de uno. Como corolario de este principio, Makkhali Gosāla niega el libre albedrío y para él «no existe acto de uno mismo», es decir, un acto que tenga su origen en el hombre y de cuyas consecuencias él pueda ser responsable. Con este fatalismo Makkhali Gosāla está rechazando, por un lado, la responsabilidad moral y, por otro, al igual que Pūrana Kassapa, el principio del *karman*. Makkhali Gosāla reemplaza el dominio del *karman* por el dominio del *Destino*. Con su determinismo absoluto y las consecuencias que éste entraña, Makkhali Gosāla se opone drásticamente al brahmanismo, al budismo y al hinduismo, para los cuales la libertad humana es un principio básico, ya que es el hombre el que, por sus propios actos, por la calidad moral de éstos, decide su propio destino.

En la segunda parte del texto se encuentra una larga lista de *items*. Este pasaje es especialmente oscuro, porque se ignora qué significaban para Makkhali Gosāla muchos de los vocablos utilizados. Además no es claro si Makkhali Gosāla se está refiriendo, con respecto a muchos *items* de esta lista, a unidades o a clases. Con todo, es posible sacar algunas conclusiones de este pasaje relativas a las opiniones de Makkhali Gosāla:

a) *Universo limitado*. Se tiene la impresión que la enumeración no sólo pretende establecer el «inventario» del mundo, señalar el número de «cosas» que en él existe, sino que además parece inspirada en una concepción finita del universo, según la cual no hay lugar para lo infinito, lo ilimitado, lo indeterminado, y los

elementos, los factores constitutivos de la realidad, se dan en un número fijo e inalterable. Esta concepción de Makkhali Gosāla estaría plenamente de acuerdo con la del férreo dominio ejercido sobre los seres por el Destino.

b) *Número limitado de grandes períodos cósmicos*. Hay que hacer resaltar el hecho de que para Makkhali Gosāla existe un número inmenso pero limitado de grandes períodos cósmicos (*mahākappa*). Asimismo el número de subperíodos cósmicos es limitado.

c) *Concepción del* samsāra (ciclo de reencarnaciones). Para Makkhali Gosāla el *samsāra* es limitado, tiene un principio y un fin. Su duración es la de los 8 400 000 grandes períodos cósmicos. El hombre debe necesariamente transmigrar, pasar de un cuerpo a otro, durante el tiempo que abarcan los grandes períodos cósmicos. El *samsāra* es, pues, igual para todos. El ciclo de las reencarnaciones está al margen de la moral: las buenas o malas acciones no lo disminuyen o aumentan. Una vez que el hombre, sabio o ignorante, ha recorrido toda la extensión del *samsāra*, alcanza *automáticamente* el fin del sufrimiento. Esta teoría recibe el nombre de *samsārasuddhi*: «la purificación mediante la transmigración». La concepción del *samsāra* de Makkhali Gosāla se opone a las del brahmanismo, budismo e hinduismo. Para estos tres sistemas el *samsāra* tiene una duración indeterminada que varía de individuo a individuo, según el carácter moral de sus acciones; sabios e ignorantes no son iguales frente al *samsāra* y a la Liberación; el fin del sufrimiento, no se produce automáticamente por el solo hecho de recorrer la extensión total y prefijada del *samsāra*, sino como consecuencia de una determinada conducta o de un determinado conocimiento.

3. *Ajita Kesakambala, el materialista*

Nada se sabe de la vida de Ajita Kesakambala. Sus doctrinas hacen de él uno de los maestros más antiguos del materialismo indio. Los adeptos a la escuela materialista recibieron diversas denominaciones: *Cārvākas, Lokāyatas, Bārhaspatyas, Bhūtavādins, Nāstikas*. El materialismo indio comienza a constituirse en la época que ahora nos ocupa y se mantendrá vigente en todo el curso de la historia de la filosofía de la India, aunque sin tener la pujanza de los sistemas ortodoxos o de los sistemas budistas o jaina. Según la tradición india, el materialismo fue sistematizado por Brihaspati, autor sobre cuya vida y época nada se sabe a ciencia cierta y de cuya obra, los *Brihaspatisūtras*, sólo se con-

servan algunos fragmentos. Conocemos el sistema materialista por la exposición que de él hacen Mādhava, Shankara y Haribhadrasūri, por las referencias que se encuentran en diversas obras y por los escasos fragmentos de Brihaspati.

De acuerdo con estos textos, los materialistas sostenían que todo, incluso la conciencia, tiene su origen en la materia; negaban la existencia del alma, de la vida *post mortem*, del cielo, de la Liberación, de Dios, de lo sobrenatural; rechazaban la teoría del *karman* y el valor moral de la acción; no le concedían ningún valor a la literatura sagrada (los *Vedas*, etc.), a las instituciones que en ellos se fundamentan (sacerdocio, castas, *āshramas* o etapas de la vida, etc.), a los ritos y ceremonias religiosas; consideraban que la percepción sensorial es el único medio válido de conocimiento; afirmaban que el placer sensual es el único fin que el hombre debe perseguir en la vida.

La exposición de la doctrina de Ajita Kesakambala en el *Sāmaññaphalasutta* comienza con una serie de negaciones a las cuales hay que dar, en nuestra opinión, la siguiente interpretación: Al negar la donación, el sacrificio, la oblación, las consecuencias de las acciones, lo que Ajita pretende es negar el valor religioso y/o moral de los actos; al negar la existencia de otro mundo está negando la existencia de lo trascendente, de un cielo y de un infierno; al negar la existencia de samanes y brahmanes que han llegado al conocimiento de este o del otro mundo, niega la posibilidad del conocimiento místico y la validez de las explicaciones de esta realidad que no se fundamenten en la teoría de los cuatro elementos materiales; al negar la existencia del padre, la madre, los seres espontáneos y de este mundo quiere significar que lo único que existe en realidad son los cuatro elementos materiales, que ellos están detrás de toda apariencia fenoménica y que ellos son el origen necesario, ineludible de todo. Esta concepción constituye la enseñanza central de Ajita Kesakambala. Según ella el hombre se reduce a un mero conjunto de elementos materiales, que a su muerte retornan a sus fuentes originarias no dejando nada tras de sí: el hombre termina con la muerte. De acuerdo con esto Ajita Kesakambala está negando la transmigración. Por su posición frente a los valores religiosos y morales, por su concepción materialista del hombre y todas las consecuencias que ésta entraña, Ajita Kesakambala se opone en forma radical y total a los principios fundamentales que constituyen la esencia del brahmanismo, budismo o hinduismo y se presenta como su adversario más explícitamente definido, como el más heterodoxo de los seis «maestros del error».

4. *Pakudha Kaccāyana, el atomista*

No se tiene información acerca de la vida de Pakudha Kaccāyana. Su doctrina de los siete elementos pasó a formar parte del *ājīvikismo* del sur de la India en una época posterior a Makkhali Gosāla. En el pasaje del *Sāmaññaphalasutta* se expone la teoría de los elementos de Pakudha Kaccāyana. En el segundo párrafo se enumeran los siete elementos de Ajita Kesakambala: tierra, agua, fuego y aire, Pakudha Kaccāyana agrega tres más: placer, dolor y el denominado *jīva*, término éste que puede ser traducido por «vida», «principio de vida», «alma individual». Sea cual sea la traducción que se adopte para *jīva* y sea cual sea la concepción del placer y del dolor de Pakudha, lo cierto es que para Pakudha estos tres son también «elementos»; están considerados en el mismo plano de los otros cuatro y se les atribuyen las mismas características. Por esta razón se podría pensar que Pakudha Kaccāyana se inclinaba por una concepción materialista y que estaba entre aquellos para quienes el *jīva*, el alma, era lo mismo que el cuerpo. En los párrafos primero y tercero se señalan características de dichos elementos. «No han sido hechos, no se les ha hecho hacer». No han sido fabricados, manufacturados con materiales preexistentes. «No han sido creados, no se les ha hecho crear». No han sido sacados de la nada. Han existido siempre. «Son estériles». No se reproducen, no dan lugar a otros. «Son estables como pilares». Los elementos se mantienen firmes y a una distancia determinada y siempre igual entre ellos. «No se mueven». Los elementos ocupan siempre el mismo lugar en las distintas cosas que conforman. «No se dañan mutuamente». Por ejemplo, el elemento fuego no consume al elemento agua. «Son incapaces de producirse unos a otros placer o dolor». No pueden influirse emocionalmente entre sí y son insensibles. En el párrafo cuarto se mencionan otras características importantes de los elementos. Se expresa que «con respecto a ellos no hay alguien que mate o haga matar, que oiga o haga oír, que conozca o haga conocer». Creemos que debemos entender esta frase en el sentido de que nadie puede destruirlos, que nadie puede ser informado o informar sobre ellos y que nadie puede conocerlos o darlos a conocer. Además se dice que si se corta una cabeza con una espada no se despoja por ello a nadie de la vida, pues la espada penetra en el intersticio que existe entre los siete elementos. Esto implica que entre uno y otro de los siete elementos existe un espacio (*vivara*) que ellos no llenan, es decir, el vacío.

Se podrían extraer de las características atribuidas por Pakudha Kaccāyana a los elementos ciertas conclusiones: *a*) los elementos son eternos, sin principio ni fin, ya que no han sido creados y son indestructibles; *b*) son infinitamente pequeños. La espada, en efecto, caerá siempre en el espacio vacío existente entre ellos. Si los elementos se presentasen como masas de cierta magnitud, la espada o bien chocaría con ellos o bien los dividiría. Además el hecho de que no puedan ser conocidos, es decir, de que caigan fuera del dominio de los sentidos, podría indicar el carácter infinitamente pequeño de los elementos; *c*) son indivisibles, ya que nada puede alcanzarlos para dividirlos, y *d*) son como mónadas, pues cada uno tiene su existencia separada de los otros y ni se dañan ni se influyen entre sí. Creemos que es atinado considerar a Pakudha Kaccāyana el representante más antiguo del atomismo en la India, teniendo en cuenta las características que él atribuye a los elementos, las implicaciones existentes en éstas y su concepción de un espacio vacío. Ni en el brahmanismo ni en el budismo primitivo, aparecen rastros de teorías atomistas. Pero ulteriormente, en el hinduismo, el atomismo, tal como es expuesto por el sistema Vaisheshika, es aceptado como doctrina ortodoxa.

5. *El* nigantha *Nātaputta*

Con toda probabilidad el *nigantha* Nātaputta que este texto menciona no es otro que Vardhamāna Mahāvīra, el vigésimo cuarto *tīrthankara* o jefe religioso de los *niganthas*, mejor conocidos con el nombre de jainas, y contemporáneo de Buda. El pasaje del *Sāmaññaphalasutta* que expone su doctrina es sumamente breve y oscuro, pero no contiene nada ajeno a las concepciones jainas e imita con éxito el estilo de los *sūtras* jainas. De todos modos, este texto da una idea muy pobre del Mahāvīra y de su doctrina ya que el jainismo constituyó una de las corrientes filosófico-religiosas más desarrolladas de la India con una vasta e interesante literatura. Lo único que cabe decir con respecto a este pasaje es que contiene una referencia a la práctica jaina de no beber agua sin filtrar para no destruir los seres vivos que habitan en ella —expresión de un exagerado sentimiento de *ahimsā* (no-violencia) que el budismo no podrá ver con simpatía dada su posición moderada de «camino del medio».

6. *Sañjaya Belatthaputta*

Nada se sabe de la vida de Sañjaya Belatthaputta. Malalasekera considera que Sañjaya Belatthaputta es el mismo Sañjaya que en el *Mahāvagga* aparece como maestro de Sāriputta y Moggallāna, maestro que éstos abandonaron para convertirse en discípulos de Buda. De acuerdo con el pasaje del *Sāmaññaphalasutta*, Sañjaya Belatthaputta tenía por norma no afirmar ni negar nada, abstenerse de emitir juicio sobre las siguientes cuestiones: la existencia de otro mundo, la existencia de seres espontáneos, la existencia de las consecuencias de las acciones, la existencia del *tathāgata* (Buda) después de la muerte. Otro texto del Canon Budista, el Brahmajālasutta, completa la información que el *Sāmañña-phalasuttta* nos proporciona sobre la teoría sostenida por Sañjaya Belatthaputta. Este texto se refiere a aquellos maestros designados despectivamente con el nombre de *amarāvikkhepikas*: «los que se escabullen como anguilas». Sañjaya Belatthaputta era indudablemente un *amarāvikkhepika*, ya que de las cuatro descripciones de los *amarāvikkhepikas* que el Brahmajālasutta contiene, la cuarta no es sino, exactamente, el texto del *Sāmaññaphalasutta* referente a Sañjaya. Además tanto en el Sāmaññaphalasutta como en el Brahmajālasutta se caracteriza la actitud de Sañjaya y de los *amarāvikkhepikas* con la misma palabra: *vikkhepa*. De acuerdo con el Brahmajālasutta los *amarāvikkhepikas* no sólo se abstenían de emitir juicio sobre las cuestiones mencionadas en el *Sāmaññaphalasutta*, sino también sobre «lo bueno» (*kusala*) y «lo malo» (*akusala*). Además el Brahmajālasutta contiene una información sumamente interesante: expone los fundamentos de la posición evasiva adoptada por los *amarāvikkhepikas* frente a cuestiones de carácter moral.

Los *amarāvikkhepikas* sostenían que, con respecto a lo bueno (*kusala*) y a lo malo (*akusala*), no podían llegar a un conocimiento verdadero (*yathābhūtam*); que declarar que algo era bueno o malo, desconociendo su verdadera naturaleza, 1) era incurrir en falsedad (*musā*); 2) originaba en ellos un sentimiento de atracción (*rāqa*) o de aversión (*dosa*) (por lo declarado bueno y por lo declarado malo respectivamente), y 3) los exponía a preguntas y críticas de otros pensadores que ellos no podrían ni contestar ni refutar; y que estas tres consecuencias les producían una perturbación (*vighāta*) que significaba para ellos un obstáculo (*antarāya*). Es lícito suponer que los *amarāvikkhepikas* se abstenían de emitir juicio no sólo sobre lo moral (párrafos 1, 2 y 3) y sobre las cuestiones específicas señaladas en el párrafo 4 y en el

Sāmaññaphalasutta, sino sobre toda cuestión en general, ya que el texto dice que los *amarāvikkhepikas* se negaban a dar una respuesta, cuando se les hacía una pregunta sobre «esto o aquello», es decir, sobre cualquier tema en general (*tattha tattha pañham puttha samānā*). También es fundado suponer que las razones atribuidas a los *amarāvikkhepikas* como fundamento de su abstención de emitir juicio frente a cuestiones de carácter moral, servían de fundamento a su suspensión del juicio frente a toda cuestión en general. Conviene hacer resaltar la gran importancia que los *amarāvikkhepikas* le concedían a la ataraxia, y que si la imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero es el presupuesto fundamental de su actitud de abstención, la finalidad que persiguen es no ser víctimas de perturbaciones y conservar su calma, ideal éste por lo demás con hondas raíces en el espíritu de la cultura de la India.

Siendo Sañjaya Belatthaputta un *amarāvikkhepika* podemos pensar que no sólo se abstenía de emitir juicio sobre las cuestiones específicas indicadas en el *Sāmaññaphalasutta*, sino también sobre aquéllas de carácter moral y, en general, sobre toda cuestión que se le planteara. Principio general para Sañjaya era la *epojē* de todo juicio. Asimismo, por ser Sañjaya un *amarāvikkhepika*, con toda probabilidad se fundaba para su abstención de juicio en la misma razón que los *amarāvikkhepikas*: imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero. Y, sin duda, la finalidad de su actitud era mantenerse imperturbable. Por considerar que el conocimiento es imposible, por la suspensión del juicio y por la exaltación de la ataraxia, Sañjaya Belatthaputta, al igual que los *amarāvikkhepikas*, puede ser considerado un escéptico. La posición de Sañjaya Belatthaputta es completamente contraria al brahmanismo y al hinduismo, sistemas esencialmente dogmáticos. Para éstos los *Vedas* constituyen la Revelación, son obras sagradas, expresión suprema de la Verdad, bajo cuya autoridad es posible dar una respuesta a cualquier pregunta que se les plantea.

Los movimientos encabezados por Pūrana Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambala, Pakudha Kaccāyana y Sañjaya Belatthaputta se presentan con características propias que los diferencian profundamente de las otras corrientes de pensamiento contemporáneas e incluso de los siglos siguientes. Son sistemas para los cuales no existe el valor religioso; en sus concepciones del hombre y del mundo lo religioso y lo moral no juegan ni pueden jugar ningún papel. Si todos los movimientos filosófico-religiosos de la India tienen como meta la Liberación y ofrecen los

medios para alcanzarla, estos pensadores desarrollan sus teorías al margen de toda preocupación por la Liberación, y si le dan cabida en su sistema, como Makkhali Gosāla que habla de un «fin del sufrimiento», será para declarar que ella se produce automática e ineludiblemente, sin intervención del hombre, sin que se tome en cuenta la calidad moral de su conducta. En la India nunca han faltado las críticas a las concepciones y a la ética vigentes, pero esas críticas siempre pretendían reemplazar el orden tradicional por un orden nuevo. Pūrana Kassapa, Ajita Kesakambala y Pakudha Kachchāyana, en cambio, ejercen una crítica nihilista no sólo en cuanto atacan del modo más drástico todos los valores tradicionales, sino también en cuanto no intentan reemplazarlos por otros nuevos. Si bien es cierto que Makkhali Gosāla sustituye el principio tradicional del *karman* por su concepción del *Destino*, este nuevo principio que propone, por esencia, no puede servir de fundamento a ninguna estructura filosófico-religiosa o moral. Con respecto a Sañjaya Belatthaputta, su *epojē*, fundada en la imposibilidad de llegar al conocimiento y que tiene por fin la ataraxia, no se limita a juicios teóricos, sino que se hace extensiva a juicios de valor y, por consiguiente, al igual que la *epojē* de los escépticos griegos, impide la estructuración de un sistema filosófico-religioso o ético.

II. PERÍODOS DE LA FILOSOFÍA BUDISTA, ESCUELAS Y LITERATURA

Se pueden distinguir tres grandes períodos en la historia de la filosofía budista.

a) El primero se extendería desde el momento en que Buda (566-486 a. n. e.) predica su doctrina hasta aproximadamente el año 350 a. n. e., en que la primitiva comunidad budista comienza a dividirse en escuelas o sectas. Conocemos la doctrina predicada por Buda mediante los textos (*suttas* en pāli, *sūtras,* en sánscrito) doctrinarios y disciplinarios que habrían de conformar el *Suttapitaka* o *Canasta (o colección) de los Suttas* y el *Vinayapitaka* o *Canasta de la Disciplina*, cuando en el período siguiente se establecieron los Cánones de las distintas escuelas. Con toda probabilidad los textos de estas dos «canastas» nos dan la forma más antigua de la doctrina budista, la que podemos considerar como el pensamiento auténtico y original de Buda. Este período puede ser designado con el nombre de *budismo primitivo*.

b) El segundo período abarcaría desde el 350 a. n. e. hasta el

siglo I de nuestra era. Esta etapa está caracterizada por la existencia exclusiva de escuelas y de sus sub-escuelas respectivas: Sthaviravādins (= Theravādins en pāli), Lokottaravādins, Prajñaptivādins, Sautrāntikas, Sarvāstivādins; Haimavatas, Caityashailas, Pūrvashailas, Aparashailas; Mahīshāsakas, Vātsīputryas, Dharmaguptakas, Kāshyapīyas; Mahāsaghikas, Bahushrutīyas, etc. Estos nombres específicos provienen de las teorías sostenidas por las escuelas o del lugar en que habitaban o del nombre de su fundador. Ellas usualmente recibieron el nombre colectivo de *Hīnayāna*. El término Hīnayāna: «Pequeño o Inferior Vehículo» fue utilizado por los mahāyānistas (los pertenecientes al «Gran Vehículo», ver *infra*) para referirse a estas escuelas. También se las considera como las escuelas que constituyen el *budismo de los Nikāya* o el *Shrāvakayāna* o «Vehículo de los Discípulos» (que directamente escucharon las palabras de Buda) o *budismo abhidhármico*, ya que las diversas opiniones de estas escuelas estaban incluidas en su respectiva literatura *abhidhármica*. Muchas de estas escuelas continúan existiendo después del inicio de la era cristiana, e incluso en el tiempo presente la tradición de los Nikāya está representada en Sri Lanka y en el sudeste asiático especialmente por la Escuela Theravāda. La mayoría de las escuelas en que la comunidad budista primitiva se divide más o menos un siglo después de la muerte de Buda, constituye su propio canon o sea la colección de los textos que forman la máxima autoridad doctrinaria para sus miembros. Algunas escuelas utilizan los cánones de otras.

Los cánones de las diversas escuelas comprenden: *a*) la colección denominada *Sūtrapitaka*; *b*) la colección denominada *Vinayapitaka*, ya mencionadas, y *c*) la colección denominada *Abhidharmapitaka* o «Canasta del *Abhidharma*» (*Abhidhamma* en pāli = *Abhidharma,* en sánscrito), cuyos textos contienen la elaboración y sistematización de las teorías del *Sūtrapitaka*. Los cánones de algunas de las escuelas nos han llegado en forma completa o fragmentaria, en algún idioma de la India (sánscrito o pāli) o en traducciones chinas y/o tibetanas. A juzgar por lo que de esos cánones conocemos, el *Sūtrapitaka* y el *Vinayapitaka* de las diversas escuelas eran totalmente similares entre sí. Están constituidos por los textos budistas más antiguos que se hacían remontar en letra y pensamiento al propio Buda. Son la herencia común de todas las escuelas. Pero el *Abhidharmapitaka* de las diversas escuelas es notablemente diferente en cada caso. Esto es obvio, pues el *Abhidharmapitaka* refleja la posición peculiar adoptada por cada escuela en lo referente a la interpretación de

las enseñanzas contenidas en el *Sūtrapitaka*. El *Abhidharmapitaka* es el patrimonio propio de cada escuela. La constitución del *Abhidharmapitaka* es posterior a la del *Sūtrapitaka* y sus textos no siempre son atribuidos a Buda. De acuerdo con lo anterior, es mediante el *Abhidharmapitaka* y los Tratados de maestros que expusieron las teorías del *Abhidharmapitaka* que podemos conocer las teorías propias de este segundo período de la historia de la filosofía del budismo. Este segundo período puede ser designado con el nombre de *budismo Hīnayāna*.

c) El tercer período se extendería desde el siglo I de nuestra era hasta nuestros días. En el inicio de este período hacen su aparición otra serie de escuelas que sostienen teorías que se apartan en forma fundamental de las teorías sostenidas por las escuelas que constituyen el budismo Hīnayāna. Las dos principales escuelas de esta nueva forma del pensar budista son la de los Mādhyamikas y la de los Yogācāras. La literatura propia de este período está constituida especialmente por una serie de textos tardíos (*Sūtras*) que la tradición religiosa atribuye sin embargo al mismo Buda y por los *Shāstras* o Tratados de los grandes maestros creadores de las escuelas de filosofía mahāyānistas como Nāgārjuna, Maitreya, Asanga, Vasubandhu, etc. Los *Sūtras* y *Shāstras* mahāyānistas presentan grandes semejanzas externas con los Sūtras y Shāstras hīnayānistas. Las escuelas del budismo Mahāyāna, como la Mādhyamika y la Yogācāra, muestran preferencias por unos u otros de los *Sūtras* mahāyānistas atribuidos a Buda y, por consiguiente, con autoridad canónica, eligiendo y adoptando aquellos que más se acomodan a sus propias concepciones filosóficas ya netamente definidas. Este tercer período puede ser designado con el nombre de *budismo Mahāyāna* en vista de la extraordinaria pujanza que alcanzó en esa época el pensamiento budista en las escuelas que conforman el budismo Mahāyāna, aunque las escuelas hīnayānistas del período anterior, como dijimos, subsisten paralelamente a las mahāyānistas, y sus maestros siguen produciendo obras en que se exponen las teorías propias de cada escuela. Entre estos autores el más famoso a justo título es Vasubandhu, el autor del *Abhidharmakosha*.

III. INSUSTANCIALIDAD, CAUSALIDAD Y TEORÍA DE LOS *DHARMAS*

La insustancialidad constituye el principio fundamental de la filosofía budista en sus múltiples expresiones, insustancialidad que lo contrapone al brahmanismo y al hinduismo. El budismo sostiene

que no existe una sustancia, es decir, una entidad, algo, que exista *in se et per se*, que no deba su ser a nada y que no requiera de nada para subsistir. Para el budismo nada escapa a la ley de la causalidad: *todo* debe su surgimiento y su existencia a un conjunto de múltiples causas. La contingencia universal es la característica esencial de lo que existe. La teoría del *Paticcasamuppāda*, en pāli, *Pratītyasamutpāda*, en sánscrito, «Surgimiento Condicionado» o «Surgimiento en Dependencia» o «Generación Condicionada», en la célebre fórmula condensada: *asmin sati idam bhavati* («dado esto, se produce aquello») es la expresión de esta concepción de la realidad. Y la insustancialidad es la consecuencia ineludible de la contingencia. Desde sus primeras etapas el budismo sostuvo una posición no-sustancialista.

Ya en los textos más antiguos del primer período del budismo se afirma que todo lo que existe o son *dharmas,* en sánscrito (*dhammas*, en pāli), o está constituido por *dharmas*, y que estos *dharmas* son *insustanciales* (*anattan* en pāli), *anātman*, en sánscrito). Esta expresión puede ser tomada en un doble sentido: *a*) los *dharmas* son insustanciales, no se da en ellos una sustancia, algo que exista en sí y por sí; todo *dharma* es producido por uno o varios *dharmas* y éstos a su vez son producidos por otros y así ilimitadamente en una cadena sin fin que viene desde una eternidad sin inicio; el *dharma* que surge a la existencia no surge a una existencia autónoma, sino exclusivamente para dar origen, juntamente con otros *dharmas*, a alguna entidad que es el agregado de todos esos *dharmas* y en la cual esos *dharmas* cobran existencia; y *b*) no existe ninguna sustancia a la cual esos *dharmas* puedan adherirse, no existe un núcleo con la naturaleza de sustancia, alrededor del cual los *dharmas* puedan congregarse; los *dharmas*, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí sin que exista un principio sustancial que les sirva de punto de apoyo.

Además estos *dharmas* son *impermanentes* y *transitorios* (*anicca*, en pāli; *anitya*, en sánscrito); no bien surgen, desaparecen, siendo reemplazados por otros *dharmas* similares a ellos o conectados con ellos, dando origen a una serie o cadena constante y continua. Y las cosas o seres que esos *dharmas* constituyen son asimismo impermanentes y transitorios, pues los *dharmas* que los componen están en un constante proceso de surgimiento y desaparición.

Estos *dharmas*, a pesar de ser insustanciales e impermanentes, no son meras creaciones mentales, no son producto de una ilusión, existen verdaderamente; son considerados *reales,* o sea,

dotados de una existencia independiente de la mente que los capta. El budismo en sus primeras etapas es así un sistema realista. La existencia de los *dharmas* no es una existencia nominal, conceptual; es una existencia real, efectiva, objetiva, ya sea como entidades materiales ya sea como entidades inmateriales. Esta primera etapa del budismo está caracterizada por un realismo ingenuo que, además de sostener que los *dharmas* existen en la forma antes expresada, no pone en duda la existencia del mundo exterior y la capacidad de nuestros sentidos y de nuestra razón para captar su naturaleza. Las escuelas del segundo período del pensamiento filosófico budista conservarán la posición realista de este primer período.

Un ejemplo o manifestación de esta concepción de la realidad lo tenemos en la concepción del hombre que tiene el budismo. Para el budismo el hombre no es sino un conjunto, un conglomerado de *dharmas*: sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, estados o actos de conciencia y, al lado de estos *dharmas* psíquicos o mentales, elementos o procesos materiales, el cuerpo. Estos *dharmas* constitutivos del hombre reciben el nombre de *skandhas* y son, como dijimos con relación a todos los *dharmas*, insustanciales, efímeros. Fuera de estos *dharmas* no hay nada en el hombre, ningún espíritu individual, ningún *ātman*, ninguna alma. Además, detrás de los *dharmas* no existe algo (como *Brahman*, el *ens realissimum*, la *arjē* de todo en las *Upanishads*) que se manifieste en ellos, que les sirva de fundamento y que los explique.

El nivel más profundo al cual nos lleva el análisis del hombre —objeto central del pensamiento budista— son los *dharmas*. Por otro lado, el hombre se diluye en un conglomerado de *dharmas*, conglomerado que se formó en virtud de la ley de causalidad y que se diluye en virtud también de la ley de causalidad. En el hombre sólo tenemos así únicamente *dharmas* y nada más que *dharmas*. La reductibilidad del hombre a *dharmas* y la irreductibilidad de los *dharmas* seguirán constituyendo elementos integrantes de la teoría de los *dharmas* elaborada por las distintas escuelas en el segundo período. La concepción budista de los otros seres y de las cosas que constituyen la realidad en que vivimos es similar a la concepción que tiene del hombre: los Dioses pueden ser analizados al igual que el hombre en *dharmas* psíquicos y materiales (de naturaleza más sutil) y las cosas son concebidas como meros conjuntos de *dharmas* materiales. Aunque el *Suttapitaka* afirma reiteradamente el carácter transitorio de los *dharmas*, no aclara cuánto tiempo duran: El *Samyutta-Nikāya* expre-

sa que *citta* (la mente, la conciencia) está en constante mutación de día y de noche; y el *Angutara-Nikāya* afirma que no existe un *dharma* tan rápido como *citta*. Pero esos textos no indican cuánto tiempo dura la mente ni que tenga una duración instantánea. Serán los textos del segundo período (Hīnayāna) los que sostendrán la instantaneidad de los *dharmas*, apoyándose en estos textos y en otros similares.

Además los *dhammas* o *dharmas* son también designados con el término *sankhata*, en pāli (*samskrita*, en sánscrito), que puede significar tanto «compuesto» (valor etimológico) como «condicionado» (valor secundario). El *Suttapitaka* frecuentemente expresa que todos los *dhammas* son *sankhata* por oposición al *nibbāna* en pāli (*nirvāna*, en sánscrito), que es *asankhata*; que todos los *dharmas*, con excepción del *nirvāna*, son *condicionados*, que no existen por sí, sino como efecto de uno u otros *dharmas*, conforme antes lo indicamos. (La acepción de «compuesto», que también tiene la palabra *samskrita*, sólo puede aplicarse a aquellas cosas que no son factores de existencia: el hombre es *samskrita*, compuesto, pues está formado por los cinco grupos [*skandhas*] mencionados antes, pero cualquiera de los elementos que concurren en la formación del hombre no son *samskrita*: el *vijñāna*, conciencia, no es compuesto, pues el *vijñāna* no puede ser descompuesto en otros elementos de naturaleza diferente. Es *vijñāna* y sólo *vijñāna*.) Las escuelas del segundo período conservarán la distinción de los *dharmas* en *samskrita* y *asamskrita*, pero diferirán en cuanto al número de los *dharmas* no-condicionados, pues algunas considerarán que al lado del *nirvāna* existen otros *dharmas* no-condicionados.

Los *dharmas* no surgen de la nada, no son producto del azar ni han sido creados por un Ser Supremo. Los *dharmas* surgen a la existencia, como dijimos, como efecto de uno o varios *dharmas* que son causas de ello. Cada uno de los *dharmas* que cooperan al nacimiento de un nuevo *dharma*, es a su vez efecto de uno o varios *dharmas* que vienen a ser sus respectivas causas. Lo anterior es sólo la aplicación del principio de la causalidad (o condicionalidad) cuya importancia fundamental en el budismo ya hemos señalado. El sometimiento de los *dharmas* a la ley de causa y efecto y la mutua interdependencia de los *dharmas* constituyen dos características más de los *dharmas* señaladas por el *Suttapitaka*. También estas características serán conservadas en la elaboración que llevarán a cabo las escuelas en el segundo período de la teoría de los *dharmas*.

En el segundo período (Hīnayāna) se sistematiza, completa y

desarrolla la teoría de los *dharmas* expuesta en forma dispersa en los textos del primer período. Los textos de este período utilizan el término *dhamma* o *dharma* en un sentido decididamente técnico: *dharma* designa «los factores de existencia, los elementos constitutivos de todo lo que existe». El uso de *dharma* en el sentido de «cosa» en general ha quedado relegado en forma absoluta o casi absoluta. Los *dharmas* así entendidos poseen en este período las características fijadas en el período anterior. Los *dharmas* son entidades irreductibles. El hombre (y todos los seres y todo lo material por extensión) puede ser reducido a un conjunto de *dharmas*, no quedando nada después de ese análisis. Los *dharmas* no son irreales: aunque su existencia sea fugaz, no por eso carecen de realidad. Son insustanciales: carecen de una sustancia, no se agrupan alrededor de una sustancia; son transitorios; son dolorosos. Son condicionados, con excepción de unos cuantos que son considerados incondicionados. Los *dharmas* surgen en virtud de la ley de la causalidad, del juego eterno sin principio ni fin de la causa y del efecto, y todos los *dharmas* son a la vez causa de nuevos *dharmas*.

A estas ideas tomadas del budismo primitivo los autores del budismo Hīnayāna agregan otras ideas, que constituyen su aporte original a la teoría de los *dharmas*. Se trata en su mayor parte de ideas o consecuencias implícitas en las teorías expuestas en el *Suttapitaka*. El budismo primitivo sostenía que los *dharmas* son transitorios pero nada decía con respecto a cuánto tiempo duraban. El budismo Hīnayāna se planteó el problema de la duración de los *dharmas*. Este problema constituye uno de los puntos controvertidos de los cuales se ocupa el *Kathāvatthu*, obra que representa la posición de la escuela Theravāda y que debe ser colocada alrededor del siglo III a. n. e. De acuerdo con la información de que disponemos la respuesta no fue la misma en todas las escuelas. Los Theravādins, de conformidad con el citado texto del *Kathāvatthu*, sostenían que los *dharmas* no son instantáneos (*khanika* en pāli; sánscrito *kshanika*). Pero, a diferencia de ellos, una serie de escuelas sostenían que los *dharmas* sólo duran un instante, son *kshanikas*, instantáneos. Por Vasumitra, *I pu su tsung lun lun* (traducción china de Hiuan Tsang) *Taish* 2031, pp. 16 c, línea 2; 16 c, líneas 15-16; 17 a, líneas 13-14 y 17 b, línea 1, sabemos que las escuelas de los *Sarvāstivādins, Vātsīputryas, Mahīshāsakas* y *Kāshyapīyas*, incluyendo las escuelas derivadas de ellas, eran partidarias de la instantaneidad de los *dharmas*. Vasubandhu (siglo V) en su *Abhidharmakosha*, que expone las teorías de los *Sarvāstivādins*, dice categóricamente

que «lo condicionado es instantáneo» (*samskritam kshanikam*). Y Buddhaghosa (siglo V), en su comentario al pasaje antes referido del *Kathāvatthu*, anota que las escuelas de los *Pubbaseliyas* y de los *Aparaseliyas*, derivadas ambas de la de los *Mahāsānghikas*, afirmaban la instantaneidad de los *dharmas*.

Como lo hemos expresado anteriormente el budismo Hīnayāna sigue afirmando, al igual que el budismo primitivo, la realidad efectiva y objetiva de los *dharmas*, en cuanto factores de existencia. Pero, debido a la instantaneidad que los caracteriza (desarrollada por el budismo Hīnayāna a partir de teorías y textos del budismo primitivo), la realidad de los *dharmas* se ha convertido en algo fugaz y precario. La nueva noción hīnayānista de los *dharmas* va a tener graves consecuencias tanto para la realidad del mundo como para el conocimiento del mundo por parte del hombre; y va a ser el punto de partida de una evolución que desembocará en las teorías del «vacío» (el *shūnyavāda* de Nāgārjuna) y de «sólo-la-conciencia» (el *vijñānavāda* de Asanga y Vasubandhu) del budismo Mahāyāna.

El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el budismo Hīnayāna únicamente un conglomerado de *dharmas* que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación. Lo único que existe son *dharmas* y éstos existen solamente por un brevísimo instante; surgen para desaparecer de inmediato. Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya que no percibimos los *dharmas* que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio, ya que no percibimos lo único que existe en verdad: series causales de *dharmas* en vertiginosa mutación. Por el contrario, la rapidez con que los *dharmas* se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. Esa unidad, esa identidad y esa continuidad son impresiones erróneas dejadas en nuestra mente por los *dharmas* y la rapidez de su incesante cambio. Sólo percibimos un fenómeno: la realidad subyacente a él se nos escapa.

IV. LA ESCUELA MĀDHYAMIKA. EL «NIHILISMO» BUDISTA

El período de desarrollo de la escuela *Madhyamaka* o *Mādhyamika* se extiende entre los años 150 a 800 y dentro de él se pueden distinguir cuatro etapas:

a) La primera etapa está representada por Nāgārjuna, el fundador de la escuela, y por Āryadeva, su discípulo inmediato (*circa* 180-200 de nuestra era). La filosofía de Nāgārjuna surge te-

niendo como antecedente, por un lado, las concepciones filosóficas propias del budismo primitivo y del budismo Hīnayāna relativas a la inexistencia de una sustancia permanente y eterna y a los *dharmas*, elementos instantáneos constitutivos de toda la realidad; y, por otro lado, las doctrinas de la *Prajñāpāramitā* o «Perfección del Conocimiento» en las que aquéllas desembocaron. La filosofía de Nāgārjuna significa dentro de la historia de la filosofía budista una radicalización de la concepción no sustancialista de la realidad sostenida tanto por el budismo primitivo como por el budismo Hīnayāna, etapas anteriores al budismo Mahāyāna. La radicalización que significa la filosofía de Nāgārjuna en todo ese largo proceso histórico del pensamiento filosófico budista consistirá en la afirmación de que *todo* es irreal, incluidos los *dharmas*, Buda y el *nirvāna*.

b) La segunda etapa se inicia con Buddhapālita (principios del siglo V) y Bhavya (mediados del siglo VI). Buddhapālita funda la sub-escuela *Prāsangika* del *Madhyamaka*, denominada así por sostener que el verdadero método de Nāgārjuna y de Āryadeva es el *prasanga* o «reducción al absurdo». De acuerdo con la escuela *Prāsangika* un verdadero *mādhyamika* no puede sostener una tesis o posición propia, no tiene por eso necesidad de construir silogismos ni de aducir argumentos o ejemplos; su única tarea consiste en deducir las consecuencias absurdas a que se llega con las tesis sostenidas y los argumentos utilizados por el adversario, en señalar las contradicciones inherentes a esas tesis y argumentos dentro de los principios admitidos por el propio adversario. Bhavya critica la posición de Buddhapālita, porque ésta se limita a ser una mera refutación del adversario mediante el método *prasanga*. Bhavya funda así la sub-escuela *Svātantrika* del *Madhyamaka* que, como su nombre indica, trata de establecer con argumentos propios las concepciones básicas del sistema *Mādhyamika*. La diferencia entre ambas ramas del *Madhyamaka* es más lógica que metafísica.

c) La tercera etapa del desarrollo del pensamiento *Mādhyamika* está representada por las figuras de Candrakīrti y Shāntideva, quienes dieron al sistema su forma ortodoxa definitiva. Candrakrti reafirma la posición *prasangika* de Buddhapālita, convirtiéndose en el más importante exponente de esta escuela. Shāntideva sigue también el método *prasanga*.

d) La cuarta y última etapa está representada por Shāntarakshita (705-762) y Kamalashla (713-763), quienes adoptan una posición ecléctica que conjuga la doctrina *Madhyamaka* con elementos tomados de la escuela idealista *Yogācāra* del budismo Mahāyāna.

1. *La experiencia cotidiana y el estudio filosófico de la realidad empírica*

La experiencia cotidiana nos revela una realidad formada por seres y cosas que se presentan ante nosotros como existentes en sí y por sí, como compactos, continuos y unitarios, como permanentes y como reales en el sentido de que son realmente tales como los percibimos. La escuela *Madhyamaka* del budismo, fundada por Nāgārjuna en el comienzo de nuestra era, estudia la realidad que percibimos y con su estudio llega a una conclusión, respecto de esa realidad, muy diferente de la de la experiencia normal. La realidad perceptible está constituida sólo por seres y cosas absolutamente contingentes. En la realidad empírica, en la que nos encontramos, nada existe *in se et per se*, nada tiene un ser que le sea propio (*svabhāva*); en ella todo es condicionado, relativo, dependiente, contingente. Además todo está constituido por conglomerados de elementos, de partes, de factores constitutivos. Por otro lado, nada es permanente, inalterable; todo está en un proceso de cambio, sometido a una evolución que termina siempre bajo el signo del decaimiento y del deterioro. Y, como consecuencia de lo anterior, este mundo que percibimos no existe verdaderamente tal como se manifiesta ante nosotros (sustancial, compacto, etc.). La realidad empírica tal como la percibimos es así sólo una apariencia que no corresponde a nada real, algo similar a un sueño, a un espejismo, a una ilusión creada por la magia. La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, la impermanencia, la *contingencia* en una palabra, constituye la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad empírica y la forma bajo la cual aparece ante nosotros es sólo una irrealidad, una ilusión. Así la experiencia ordinaria es la antítesis del resultado a que llega el estudio filosófico que la escuela *Madhyamaka* hace del mundo perceptible.

2. *Dos realidades: realidad de ocultamiento y verdadera realidad*

De acuerdo con lo expuesto, para la escuela *Madhyamaka* existen dos realidades: por un lado, una realidad apariencial, fenoménica: la realidad empírica tal como aparece ante nosotros (sustancial, compacta etc.); y, por otro lado, la verdadera manera de ser de esa realidad apariencial (insustancial, constituida por partes, etc.), a la cual podemos llamar la realidad verdadera, de la misma manera como la serpiente, bajo cuya imagen percibimos a la cuer-

da en la oscuridad, es la realidad apariencial, siendo la cuerda la realidad verdadera. La cuerda es una realidad «ocultante», los hilos que la componen constituyen la verdadera realidad en relación con la cuerda; pero, a su vez, cada hilo es una realidad «ocultante» en relación con los filamentos que lo componen y los filamentos que lo componen son la verdadera realidad en relación con los hilos y así sucesivamente, sin que se encuentre una última realidad sustancial.

Hablando en términos modernos generales se podría decir que el mundo tal como aparece ante nosotros es la realidad «ocultante» de los *Mādhyamikas* y que los átomos y energía que constituyen el mundo son, en relación con él, la verdadera realidad, la verdadera naturaleza del mundo. El *Mādhyamika* agregaría que los átomos y la energía son a su vez realidad «ocultante» en relación con los elementos que componen los átomos y la energía, y que son la verdadera naturaleza de los átomos y de la energía, y así sucesivamente, sin encontrar una última realidad sustancial. La realidad apariencial, la realidad empírica tal como se manifiesta ante nosotros, es denominada por la escuela *Madhyamaka* «realidad de envolvimiento» o «realidad de ocultamiento» (*samvritisatya*). Este término es apropiado, pues la apariencia con que la realidad empírica es percibida por nosotros «envuelve» u «oculta» a su verdadero modo de ser, que es la realidad verdadera (*paramārthasatya*).

3. *Contingencia universal. Svabhāvashūnyatā y prattyasamutpāda, como denominaciones de la realidad verdadera*

La realidad verdadera (*paramārthasatya*) puede ser designada con los términos *svabhāvashūnyatā* y *prattyasamutpāda*. *Svabhāvashūnyatā* significa «vaciedad (= carencia) de ser propio». *Prattyasamutpāda* literalmente significa «surgimiento condicionado», pero en el contexto de la escuela *Madhyamaka* puede ser traducido por «relatividad universal» como acertadamente lo traduce Stcherbatsky. Ambos términos designan la verdadera naturaleza, la verdadera manera de ser (condicionalidad, relatividad, etc.) de la realidad empírica —verdadera naturaleza, verdadera manera de ser de la realidad empírica que estaba oculta bajo la falsa apariencia de la realidad empírica, y que es la realidad verdadera—. Ambos términos, *svabhāvashūnyatā* y *prattyasamutpāda* expresan la concepción básica, y de notable importancia desde todo punto de vista, que la escuela *Madhyamaka* tiene de la

realidad empírica: es una totalidad de seres y cosas contingentes, en la cual no se da ningún ser o cosa que exista *in se et per se*.

Muchos pensadores occidentales han deducido de la contingencia del mundo la existencia de un principio supremo no-contingente, Dios. Por ejemplo Copleston, en *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston S. J.*[1] dice:

> Por razones de claridad, dividiré el argumento en dos estadios. En primer lugar, diría yo, sabemos que hay al menos algunos seres en el mundo que no contienen en sí mismos la razón de su existencia. Por ejemplo, yo dependo de mis padres y, en este instante, del aire, del alimento etc. Pero, en segundo lugar, el mundo es, simplemente, la totalidad o agregado, real o imaginado, de objetos individuales, ninguno de los cuales contiene en sí mismo únicamente la razón de su existencia. No hay un mundo que sea distinto de los objetos que lo forman, como tampoco es la raza humana algo aparte de los miembros que la integran. Por lo tanto, diría yo, puesto que existen objetos o eventos, y puesto que ningún objeto de experiencia contiene en sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, ha de tener una razón fuera de sí misma. Y esta razón ha de ser un ser existente. Ahora bien, este ser o es él mismo la razón de su propia existencia, o no lo es. Si lo es, el problema está resuelto. Si no lo es, entonces hemos de proseguir nuestra búsqueda. Pero si procedemos al infinito en ese sentido, entonces no habrá en absoluto explicación de la existencia. Así, pues, yo diría que, para poder explicar la existencia, hemos de llegar a un ser que contenga dentro de sí mismo la razón de su propia existencia, es decir, que no pueda no-existir.

La escuela de Nāgārjuna afirma también la contingencia de todo, pero de este hecho no saca la conclusión de que existe un principio supremo no-contingente, Dios. Para él la contingencia universal no ha tenido comienzo, es *anādi*, y, consecuentemente, es irrelevante preguntar, *cuándo, cómo* y *por qué* se inició. La hipótesis de una contingencia sin comienzo tiene la misma función en Nāgārjuna, que la idea de un Dios sin comienzo en los pensadores occidentales como Copleston.

1. En B. Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Unwin Books, London, 1967, p. 139 (trad. esp., en *Debate sobre la existencia de Dios [B. Russell, F. C. Copleston]*, Cuadernos Teorema 30, Teorema, Valencia, p. 13).

4. *Negación de la realidad empírica*

La escuela *Madhyamaka* no se detiene dentro de los límites de las dos tesis que hemos mencionado, es decir, la tesis de la oposición entre la realidad fenoménica y la verdadera realidad (que no es sino la verdadera naturaleza de la realidad fenoménica) y la tesis de la contingencia universal; lleva adelante su análisis de la realidad y alcanza una posición radical, una posición «nihilista». La escuela niega la verdadera existencia, la existencia tal como aparece, de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ella se dan, de todas las características que le son propias. Para la escuela todos los seres y cosas, contingentes por su naturaleza, que constituyen la realidad empírica, son irreales, inexistentes. La mayor parte de los versos memoriales (*kārikās*) del *Madhyamakashāstra*, la obra fundamental de Nāgārjuna, está destinada a negar la existencia real, tal como se presentan ante nosotros, de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos que conforman al hombre (*dharmas*), la pasión y su sujeto, la acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karman*), el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*), el yo, Buda, las verdades salvíficas del budismo, la liberación del ciclo de las reencarnaciones (*nirvāna*), el ser y la nada, etc., y asimismo gran parte de la actividad intelectual de la escuela tuvo esa misma finalidad.

5. *Fundamentación de las tesis de la escuela Madhyamaka*

La escuela tiene que fundamentar sus tesis y demostrarlas frente a otras escuelas filosóficas budistas o no budistas, que adoptan posiciones realistas y absolutistas. La fundamentación y la demostración se hace de diversos modos. La escuela desde luego aduce aquellos textos que contienen la palabra de Buda (*āgama*), los cuales debidamente interpretados pueden servir de base a sus tesis. Estos textos constituyen la norma de verdad para el budista, pero sólo para él y, por consiguiente, no pueden ser aducidos contra las tesis de los no budistas. Además recurre al raciocinio, a la argumentación lógica (*yukti*). La argumentación lógica ideada por la escuela *Madhyamaka* para defender su concepción negativista y relativista y para destruir las tesis contrarias está contenida especialmente en los grandes comentarios que acom-

pañan a las obras de Nagarjuna y de otros maestros que lo sucedieron, en los cuales se recogen los argumentos tradicionalmente esgrimidos. Entre éstos merece especial mención el valiosísimo comentario de la obra antes mencionada de Nāgārjuna, compuesto por Candrakrti. Este comentario nos revela el uso paralelo de la palabra de Buda y de la lógica. Por lo general, los grandes maestros de la escuela *Madhyamaka*, Āryadeva, Buddhapālita, Candrakrti, Shāntideva, Prajñākaramati, etc., fieles a su fundador, adoptan el método denominado *prāsangika*, o de *reductio ad absurdum*, no aducen argumentos propios, se limitan a señalar las consecuencias contradictiorias y, por lo tanto, inaceptables a que se llega con las tesis y argumentos aducidos por las escuelas rivales. Si, por ejemplo, una de estas escuelas sostiene el surgimiento real de los seres y cosas, el *Mādhyamika* hará presente que, en ese caso, el surgimiento tendría que ser a partir de sí mismo o de otro o de sí mismo y de otro o sin causa y que todas esas alternativas son lógicamente imposibles, utilizando como principios básicos de su argumentación únicamente los principios del propio adversario que él se limita a poner en contradicción. Finalmente la escuela *Mādhyamika* se vale del análisis de la realidad empírica para llegar a resultados que destruyen las tesis de las concepciones rivales y que fundamentan su propia concepción del mundo. El tratado de Āryadeva *Hastavālanāmaprakarana* nos brinda un ejemplo de esta forma de proceder. El autor de este tratado investiga la realidad empírica y encuentra que está constituida únicamente por entidades que, al ser analizadas, resultan ser meras apariencias que cubren u ocultan a otras entidades, que a su vez, al ser analizadas, resultan ser meras apariencias que igualmente cubren u ocultan a otras entidades y así sucesivamente sin que se pueda encontrar algo, sustancial, unitario, permanente e irreductible en qué detenerse y afirmarse, volviéndose así insostenible la tesis de la existencia real del mundo.

6. *La verdadera naturaleza surge como resultado de la abolición de la realidad empírica*

6.1. *Shūnyatā* como denominación de la verdadera realidad

Como resultado de ese proceso abolitivo llevado a cabo por la escuela, tenemos la *impresión* de que donde antes existía la realidad empírica *se va haciendo, va surgiendo, va quedando* un enorme «vacío» (*shūnyatā*). Ese «vacío», que el análisis abolitivo *parece* que va dejando tras de sí ante nosotros, es absolutamente

distinto de la realidad empírica, ya que en él no se da ninguno de los elementos, manifestaciones, categorías, características, etc., propios de aquella realidad empírica, los cuales, uno por uno, han sido eliminados por la dialéctica abolitiva *Mādhyamika*. Y ese vacío es también la realidad verdadera surgida a raíz de la eliminación de la falsa apariencia que constituye la realidad empírica. Sobre la base de la experiencia antes señalada el término *shūnyatā* («vaciedad») sirve también para designar, metafóricamente desde luego, a la verdadera realidad. De entre los términos que sirven para designar a la verdadera realidad, es el término *shūnyatā* el más usado y el que nosotros emplearemos en lo sucesivo.

7. *La «Vaciedad» preexiste al análisis abolitivo*

Decimos que tenemos la *impresión* de que, a raíz del análisis abolitivo, la «Vaciedad», o sea, la realidad verdadera, va surgiendo ante nosotros. Esta impresión está provocada por el hecho de que el análisis abolitivo es llevado a cabo por la razón discursiva, la cual, al analizar y abolir los diversos elementos, factores, manifestaciones, categorías, etc. de la realidad empírica, va procediendo gradualmente, paulatinamente, con lo cual se crea en nuestra mente la idea de que el «vacío», la realidad verdadera, va siendo construido paso a paso. Esta impresión no corresponde a la verdad de las cosas, porque la verdadera realidad, la «Vaciedad», siempre *ha estado, está y siempre estará ahí*, independientemente de nuestro análisis abolitivo, previamente a él, aunque no la percibamos. Usando la comparación de la concepción moderna del mundo antes referida, podríamos decir que átomos y energía existen previamente al experimento que los revela.

La verdadera realidad, la «Vaciedad», fin extremo al cual teóricamente no puede llegar el análisis abolitivo, sólo puede ser captada, *tota et simul*, en su total y absoluta integridad, en un acto puntual de conocimiento intuitivo yóguico. La contingencia realizada en su punto extremo nos revela la Vaciedad en su forma extrema.

8. *La doctrina de la igualdad universal (samatā)*

Una *kārikā* famosa de Nāgārjuna (*Mādhyamakakārikās* XXV, 19 y 20) y su comentario igualmente famoso de Candrakrti expresan que no existe diferencia entre el *samsāra*, la realidad empírica, y el *nirvāna*. Ambos efectivamente sólo son Vaciedad, *shūnyatā*.

Hemos visto que para encontrar la verdadera naturaleza del *samsāra* es necesario eliminar, mediante un rigoroso análisis abolitivo, todo lo que se nos manifiesta como formando parte del *samsāra*. De manera similar tenemos que proceder para descubrir la verdadera naturaleza del *nirvāna*. El *nirvāna* es lo totalmente diferente de la realidad empírica considerada no en su verdadera naturaleza, la *shūnyatā*, sino en la apariencia bajo la cual se presenta ante nosotros. Para llegar a descubrir lo que es el *nirvāna* debemos abolir todo lo que conforma la realidad empírica especialmente al ser y al no-ser. Esa abolición, llevada a sus últimas consecuencias, total y absoluta, nos presentará la misma *shūnyatā* que hemos encontrado al aplicar al *samsāra* del método abolitivo. Usando la comparación con la moderna concepción del mundo nuevamente, podríamos decir que todos los seres y cosas que forman el mundo son idénticos entre sí en cuanto todos ellos son, en su última esencia, átomos y energía: la uniformidad es así un atributo universal.

El budismo primitivo se construía sobre la oposición, sobre la insalvable diferencia entre el *samsāra*, la realidad empírica, y el *nirvāna*, considerando como la extinción del *samsāra*, la cesación de la cadena de las reencarnaciones, la liberación. Para Nāgārjuna no existe tal diferencia: el *samsāra* y el *nirvāna* son lo mismo, ya que ambos son sólo Vaciedad.

9. *La realidad empírica, una mera creación mental*

Hemos dicho que para la escuela de Nāgārjuna se contraponen dos realidades: una, la verdadera, y otra, la falsa, que desaparece con el análisis abolitivo y que envuelve u oculta a la primera. Esta segunda realidad es una mera *ilusión* en el sentido común de la palabra, una mera creación mental, que se sobreimpone sobre la realidad verdadera ocultándola, al igual que la idea o imagen ilusoria de una serpiente que se sobreimpone sobre la cuerda vista en la oscuridad, al igual que la idea o imagen ilusoria de una cuerda se sobreimpone sobre el conglomerado de hilos que la componen y la idea o imagen ilusoria de un hilo es sobreimpuesta sobre los filamentos que la componen, etc. La existencia de la realidad empírica no es otra cosa, pues, que la existencia de una ilusión, carente de existencia verdadera. Usando la misma comparación que antes, es posible decir que, ya que el mundo es sólo átomos y energía sin los atributos empíricos de color, sabor, etc., la múltiple variedad del mundo en términos de color, sabor, etc., es sólo una construcción de nuestra mente y sentidos, de nuestra subjetividad y sensibilidad.

Nos encontramos, sí, con la gran función que le cabe a la mente en la escuela de Nāgārjuna, como por lo demás en todo el budismo Mahāyāna: la realidad empírica que percibimos no es sino una sucesión de ilusiones, de imaginaciones, de ideas que nuestra mente crea sin cesar, por encima del ilimitado e infinito abismo de la Vaciedad universal. Y esta sucesión de creaciones mentales no ha tenido inicio en el tiempo, de acuerdo con el postulado del *anāditva*, esencial en el pensamiento de la India. Pero podrá cesar algún día gracias a las prácticas salvíficas enseñadas por el budismo; y ese día, junto con la cesación de las creaciones mentales, desaparecerá también la realidad empírica y sólo quedará la Vaciedad universal que ella ocultaba y que constituye su verdadero modo de ser. De la misma manera con relación a cada hombre, cuando su mente deja de funcionar transitoria o definitivamente, la realidad empírica deja de existir con su variedad y multiplicidad, y, desconectada de la sensibilidad y subjetividad que le daban origen, permanece en su forma amorfa de átomos y energía.

La gran función que le cabe a la mente no debe engañarnos respecto de su verdadera naturaleza: la mente, que mediante su actividad crea la realidad empírica ilusoria que nos oculta a la realidad verdadera, y que mediante el análisis abolitivo que lleva a cabo dentro de sus propios límites, nos hace vislumbrar en forma imperfecta la Vaciedad universal —la mente pertenece también a la realidad empírica y como tal es también vacía—. En los términos de la comparación antes referida, la misma mente y los sentidos, constituidos por átomos y energía, no son algo aparte del mundo que ellos crean; sólo son átomos y energía.

10. *Preguntas irrelevantes*

Preguntas que espontáneamente se presentan a la mente son: ¿por qué, cuándo y cómo empezó la serie de creaciones mentales que dan lugar a la realidad empírica? Estas preguntas son irrelevantes, porque las creaciones mentales no han tenido comienzo y, por consiguiente, nada se puede decir acerca de la causa, el momento, y la manera como esas series comenzaron a fluir, de la misma manera que esas preguntas son irrelevantes en relación con *Brahman*, lo Absoluto en el hinduismo, también carente de comienzo.

11. *Liberación*

La realidad empírica, de acuerdo con lo expresado, es sólo una ilusión, una creación mental, y de la misma naturaleza son el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones y la liberación de esa cadena. Consecuentemente, el hombre que desea liberarse de las reencarnaciones (la suprema meta de todos los sistemas filosóficos y religiosos de la India) no tiene nada realmente existente que destruir, sino sólo tiene que poner un fin a la serie de reencarnaciones, es decir, sólo tiene que detener el funcionamiento de la mente, que es el origen de esas creaciones ilusorias. Ésta es la gran meta por alcanzar.

No es una tarea fácil, porque la esencia de la mente es precisamente la actividad, la creatividad. El destino del hombre mientras está inmerso en la realidad empírica, en sus infinitas reencarnaciones, es dar origen incesantemente a una serie de creaciones mentales. La superación de ese destino sólo puede ser obtenida adoptando el método ético e intelectual fijado por el budismo, con extraordinario esfuerzo, empeño y energía. Cuando las creaciones mentales cesan, cesa *ipso facto* la realidad empírica que ellas constituyen y las reencarnaciones que son una parte de aquella realidad empírica.

12. *Todo está nirvānizado* ab aeterno

En el budismo primitivo el *nirvāna* era lo totalmente diferente de la realidad empírica, su eliminación, su negación. La escuela *Madhyamaka* no se aparta de esta concepción al sostener que el *nirvāna* es *shūnyatā*, Vaciedad y, por consiguiente, abolición de todos los elementos, manifestaciones, categorías de la realidad empírica. Por otro lado, a la *shūnyatā*, como realidad verdadera y última, se le contrapone la realidad empírica, que es una mera ilusión, una creación engañosa de la mente. Como consecuencia de esta naturaleza de la realidad empírica no hay ni ha habido ni habrá nunca surgimiento *real*, verdadero, de nada y, por consiguiente, ni transmigración, ni destrucción, etc., reales de nada que suponen ese surgimiento. Y este estado de cosas, al comportar la abolición de todo, es precisamente la Vaciedad universal, o lo que es lo mismo, el *nirvāna*. Consecuentemente nada abandonó realmente nunca el estado de *shūnyatā* o *nirvāna*.

Finalmente, en los términos de la concepción moderna general que estamos usando, ya que los átomos y energía nunca se transforman en los seres y cosas del mundo que percibimos, asu-

miendo los atributos empíricos con los cuales aparecen ante nosotros y ya que el mundo es sólo una creación de nuestra mente y sentidos, podemos decir que nada realmente se ha alejado nunca de su estado de átomos y energía, que todo siempre ha permanecido en ese estado —es decir que todo ha estado «nirvānizado» *ab aeterno*, usando la terminología budista.

Si hubiese surgimiento, transmigración, destrucción, etc., *reales* de algo, tendríamos una negación de la *shūnyatā*, Vaciedad a lo cual algo real se le contrapondría. Pero no habiendo existido, ni existiendo, ni pudiendo existir algo *real*, lo único que se ha dado siempre, se da y se dará es la *shūnyatā*, Vaciedad, integral. No se puede argüir que la unicidad de la *shūnyatā*, Vaciedad, queda derogada por cuanto a ella se contrapone el mundo ilusorio creado por la mente, ya que para el pensamiento indio la unicidad de una realidad *verdadera* postulada como única sólo puede ser invalidada por otra realidad verdadera; la existencia de una realidad *ilusoria* que se contrapone a esa realidad verdadera postulada como única no deroga la unicidad de esa realidad verdadera.

V. LA ESCUELA YOGĀCĀRA. EL IDEALISMO BUDISTA

1. *La posición filosófica inicial en el budismo: el realismo ingenuo. El surgimiento de la posición idealista*

Entre la época en que Buda predicó su doctrina y *circa* el siglo II de nuestra era la posición filosófica del budismo fue exclusivamente el *realismo*. Pero alrededor del siglo II comenzó a aparecer en una forma más o menos desarrollada, en algunos textos budistas (*Sūtras*), ciertos temas que después habrían de constituir teorías fundamentales de la escuela budista idealista Yogācāra tales como *cittamātra* (sólo-la-mente), *ālayavijñāna* (conciencia-receptáculo), *trisvabhāva* (tres naturalezas), etc. Estos tópicos representan nuevas ideas, muchas de las cuales están en clara oposición al enfoque realista previo y muestran una abierta concepción idealista de la realidad, centrada alrededor de la idea de que el mundo empírico no es nada más que una creación mental (*cittamātra*).

2. *Sūtras de tendencia idealista*

Entre los *Sūtras* que manifiestan la nueva tendencia de pensamiento están los siguientes:

Sadhinirmocanasātra. Capítulos V-VII; *Lakāvatārasūtra.*

Estos dos *Sūtras* constituyen los textos de mayor autoridad para la escuela idealista Yogācāra. Además de éstos podemos mencionar los siguientes *Sūtras* que enseñan también algunas teorías propias de la escuela: *Shīmālādevīsihanādasūtra*; *Ghanavyūhasūtra*; *Dashabhūmikasūtra*; *Pratyutpanna-buddha-samukhāvasthita-samādhi-sūtra* o *Bhadrapālasūtra*. En este último *Sūtra* se encuentra la tesis de que el mundo entero es sólo mente, en una exposición tan coherente como no se encuentra en ningún otro de los antiguos *Sūtras* del Mahāyāna. Este hecho, en combinación con el muy antiguo *terminus ante quem* del *Bhadrapālasātra*, sugiere que el *Bhadrapālasūtra* fue el primer texto que enunció la tesis del idealismo universal y que la denominó *cittamātra*.

3. *Los grandes maestros de la escuela idealista Yogācāra*

Tesis tales como *cittamātra*, *ālayavijñāna*, *trisvabhāva*, etc., contenidas en los mencionados *Sūtras* y que iban a constituir elementos importantes de la doctrina idealista del Yogācāra, fueron elaboradas, sistematizadas y reunidas en un todo coherente lógicamente construido y fundamentadas racionalmente, durante los siglos III y IV por los grandes maestros budistas Maitreyanātha o Maitreya (*circa* 300), Asanga (315-390) y Vasubandhu (320-380). A estos maestros debemos agregar Dignāga (480-540), el fundador de la escuela budista de lógica y epistemología. En el siglo VI d. n. e. están en plena actividad una serie de grandes comentadores de las obras de Maitreya, Asaga y Vasubandhu; entre ellos mencionemos a Dharmapāla (530-561) y Sthiramati (ambos de mediados del siglo VI) y a Hiuan-tsang (602-664), que escribió un comentario (*Ch'êng wei shih lun, Vijñaptimātratāsiddhi*) a la *Trishikā* de Vasubandhu sobre la base de diez comentarios indios. Con este último tratado, escrito en chino por un maestro chino, llega a su fin el gran período de la escuela idealista de filosofía budista en la India. Será seguida en India por el brillante desarrollo de la escuela budista de lógica y epistemología, en la cual Dharmakīrti (600-660), discípulo de Īshvarasena (discípulo a su vez de Dignāga) y de Dharmapāla, se destacará notablemente, y por la escuela sincretista de Shāntarakshita (*circa* 725-788) y Kamalashla (*circa* 740-795), y, más allá de las fronteras de la India, por los grandes logros de maestros tibetanos, chinos y japoneses de inspiración Yogācāra. Nos referiremos solamente a autores del gran período indio de la escuela idealista budista.

4. *El nombre de la escuela idealista*

La escuela idealista budista recibe diversos nombres: *Cittamātra*, Sólo-la-mente, en cuanto que la única realidad existente es la Mente desprovista de dualidad; *Vijñānamātra*, entendiendo *vijñāna* en el mismo exaltado sentido que *citta*; *Vijñaptimātra* en cuanto que todas las cosas existentes son solamente conocimiento; *Yogācāra*, debido al hecho de que sus primeros adeptos fueron personas dedicadas a la práctica (*ācāra*) de la meditación (*yoga*) y también debido a la gran importancia que la meditación tiene en esta escuela como medio de alcanzar la meta suprema. El valor sinónimo dado por Vasubandhu en el comienzo de su obra *Vishatikā* a las palabras *citta*, *manas*, *vijñāna*, *vijñapti*, explica el uso simultáneo de los términos arriba indicados como nombres de la escuela idealista de la filosofía budista.

5. *Principales tesis filosóficas de la escuela Yogācāra. Cittamātra: sólo-la-mente*

Damos ahora un breve panorama de las principales tesis de la escuela Yogācāra, fundamentalmente aquéllas de carácter filosófico. Por supuesto que la escuela sostenía muchas otras tesis propias del budismo en general y del Mahāyāna en particular. Las que consignamos aquí son aquellas que configuran su identidad esencial. Todo lo que existe son sólo ideas, representaciones, imágenes, imaginaciones, creaciones de la mente, a las cuales no les corresponde ningún objeto real existente fuera de la mente. Estas ideas son el único objeto de cualquier cognición. El universo entero es un universo mental. Es similar a un sueño, a un espejismo, a una ilusión mágica, en donde lo que percibimos son solamente productos de nuestra mente, sin una existencia externa real. Así sólo-mente (*cittamātra*), sólo-conciencia (*vijñanamātra*), sólo-conocimiento (*vijñaptimātra*) en el sentido de *sólo-ideas* es la tesis ontológica y epistemológica básica de la escuela.

6. *Argumentos en favor de «sólo-la-mente»*

Los grandes maestros de la escuela Yogācāra se esforzaron por dar un fundamento racional a la tesis de *sólo-la-mente* sostenida por su escuela. En primer lugar ellos afirmaban la posibilidad de la existencia de representaciones sin un objeto externo y que tienen, con todo, las características de las representaciones con objeto externo, tal como los realistas conciben que son todas las

representaciones. Estas características son: determinación o no-arbitrariedad en lo que respecta a lugar y tiempo, indeterminación o no-exclusividad en lo que respecta a un solo individuo, y eficiencia en lo que respecta a su función específica. El principal argumento aducido por el Yogācāra en su propósito de fundamentar la tesis de *sólo-la-mente* es la imposibilidad de la existencia de un objeto externo. Este argumento es desarrollado por Vasubandhu en su *Vishatikā*, en contra del realismo budista, y por Dignāga en la primera parte de su tratado *Ālambanaparīkshā*, en contra del atomismo (hindú o budista).

7. *La estructura de la mente. La explicación del conocimiento sin objeto externo*

Si no existe objeto externo, si sólo la conciencia existe, ¿cómo surgen en ella las representaciones? Para responder a esta pregunta es necesario tomar en cuenta la concepción de la mente propia de la escuela Yogācāra. La mente (*citta, vijñāna, manas, vijñapti*) es concebida, como resultado del análisis filosófico, como teniendo ocho funciones («aspectos» o «partes»): las seis clases de actividades cognitivas a través de los órganos de los sentidos, la conciencia de yo, y el *ālayavijñāna*.

De acuerdo con la concepción budista, la mente no es una entidad sustancial permanente (como el alma o el *ātman* son concebidos); ella es sólo una *serie* de *dharmas*, conciencias, cogniciones, actos de conocimiento, momentáneos, instantáneos, que tan pronto surgen, desaparecen y son reemplazados por otras conciencias, cogniciones, actos de conocimiento. Esta serie de conciencias viene desde una eternidad sin comienzo (*anādi*) fluyendo como un río que no tiene fuente de origen. El *ālayavijñāna* o conciencia-«depósito» es el aspecto sub-liminal o subconsciente de la mente. En él están «depositadas» las *vāsanās* o impresiones subliminales dejadas por todas las experiencias que el hombre ha tenido en todas sus existencias previas. (Sería más preciso decir que el *ālayavijñāna* está constituido por las *vāsānas*, que las *vāsanās* son el *ālayavijñāna*.) El *ālayavijñāna* participa de todas las características de la mente, pero tiene la peculiaridad de ser en un nivel subliminal latente. Dadas las condiciones apropiadas impuestas por el *karman*, las *vāsanās* abandonan su estado subliminal y, pasando al estado consciente, se convierten en representaciones, que son esencialmente de dos clases: subjetivas, de un yo que conoce, y objetivas, simultáneas con las anteriores, de seres y cosas que son conocidos. Las re-

presentaciones a que da lugar la reactualización de las *vāsanās* son similares o idénticas a las representaciones que dejaron tras de sí en el sub-consciente las vāsanās que se reactualizan. Esta concepción de la mente y la importante teoría del *ālayavijñāna* (su naturaleza y su funcionamiento), propias de la escuela Yogācāra, son la base de la explicación de cómo se produce el conocimiento sin objeto externo.

8. *Forma de evitar el solipsismo*

Si todo es sólo mente, y la mente es una serie de conciencias, y cada individuo da origen a un mundo meramente mental, propio de esa serie, ¿cómo explicar que todos estos mundos mentales concuerden, creando en nosotros la convicción de que todos nosotros vivimos en uno y el mismo mundo? ¿Cómo evitar el solipsismo que siempre amenaza a esta clase de idealismo propugnado por la escuela Yogācāra? La explicación es la siguiente. Todos los seres ven el mismo mundo en el mismo momento ya que las *vāsanās* que yacen en sus sub-conscientes son similares y todas ellas tienen una similar «maduración» o reactualización; en otros términos: las historias kármicas, las experiencias y, por consiguiente, las *vāsanās*, dejadas por estas experiencias propias de estos seres, tienen similitudes y, por lo tanto, las consecuencias son también similares. Este hecho introduce organización y orden en donde de otro modo habría solamente arbitrariedad y caos. El resultado es, en un cierto sentido, un mundo *objetivo* sin objeto externo válido para todos los que participan en él.

9. *Las tres naturalezas*

Una importante teoría Yogācāra es la de las tres naturalezas. El término *trisvabhāva* indica las tres formas del ser: la dependiente de otro (*paratantra*), la imaginada (*parikalpita*) y la perfecta o absoluta (*parinishpanna*). La importancia de esta teoría deriva del hecho de que la naturaleza *paratantra* y la *parikalpita* corresponden a la realidad empírica y la naturaleza *parinishpanna* es la Realidad Absoluta. Consecuentemente, analizar las tres naturalezas es analizar los aspectos empírico y absoluto de la realidad y conocer su esencia y sus relaciones mutuas. La naturaleza *paratantra* no es nada más que la serie de representaciones mentales que se producen cuando las *vāsanās* o impresiones subliminales pasan de su estado latente a su nivel consciente. La naturaleza *paratantra* es así llamada porque *depende* de las

vāsanās. La naturaleza *parikalpita* es el atributo de la dualidad sujeto-objeto que inexorablemente acompaña a la naturaleza *paratantra*. Si la *paratantra* es «lo que aparece», la *parikalpita* es la forma bajo la cual «lo que aparece» aparece, es decir, la dualidad. La naturaleza *parikalpita* es así llamada porque la dualidad es solamente una *creación mental irreal*. La naturaleza *parinishpanna* es lo Absoluto.

La obra *Trisvabhāvakārikā* de Vasubandhu desarrolla extensamente la noción de un Absoluto al tratar de la naturaleza *parinishpanna*. En la *kārikā* (estrofa) 3 la naturaleza Absoluta se define como *la eterna no-existencia con dualidad de la mente* (o naturaleza dependiente). De acuerdo con la *kārikā* 13 la naturaleza Absoluta *es solamente no-existencia de dualidad*, y de acuerdo con la *kārikā* 25 ella es la *existencia de la inexistencia de dualidad*. En otras palabras podríamos decir que lo Absoluto es la mente desprovista de dualidad, es decir, la Mente Pura, ya que la impureza no es sino la dualidad sujeto-objeto (*kārikā* 17-21). La naturaleza Absoluta está caracterizada por su completa inalterabilidad, ya que ella ha sido siempre, es y siempre será lo mismo: inexistencia de dualidad (*kārikā* 3). A causa de esta característica la naturaleza Absoluta es designada en *kārikā* 30 con el nombre de *tathatā*: «Talidad», «el hecho de ser tal», «el hecho de ser así». En *kārikā* 37 la naturaleza Absoluta, es decir la mente, *citta*, desprovista de dualidad es implícitamente identificada con el *dharmadhātu*, el fundamento o esencia última de los *dharmas*, los factores de la existencia. Esta identificación reafirma el carácter mental o ideal del mundo conformado por los *dharmas*. Es necesario llamar la atención sobre el énfasis puesto en las nociones de *existencia* y *pureza* en la definición de la naturaleza *parinishpanna* como la mente desprovista de dualidad, la verdadera Realidad.

10. *Origen de las concepciones idealistas de la escuela Yogācāra*

El sistema Yogācāra está constituido por un gran número de teorías. Para establecer la manera en que se fue formando, sería necesario estudiar cuándo, dónde y cómo cada una de estas teorías se originó, y también investigar cuándo, dónde y cómo estas diversas teorías fueron reunidas dando lugar a una nueva estructura de pensamiento filosófico. (Lo mismo tendría que hacerse *mutatis mutandis* con respecto al origen del Mahāyāna.) La creación de las teorías del Yogācāra (como la de las del Mahāyāna)

ha sido un proceso dinámico que cubre un largo período de tiempo y en el cual muchos factores han participado. A estas circunstancias, que hacen difícil un estudio del origen de la filosofía idealista budista, se agregan otros hechos que tornan ese estudio más difícil aún: los textos que deben ser usados para este estudio son en la mayoría de los casos anónimos; su cronología relativa es difícil o imposible de establecer; gran parte de la literatura budista se ha perdido; muchos textos importantes nos son conocidos sólo en sus traducciones chinas y tibetanas, que muchas veces presentan problemas de interpretación.

Nos limitaremos a señalar algunos factores que parecen haber contribuido en gran medida a la formación de la doctrina fundamental del Yogācāra, *cittamātra*. Podrían ser rastreados en forma similar los factores que participaron en la formación de otras teorías de la escuela Yogācāra.

11. *La importancia de la mente (*citta*)*

Desde sus comienzos el budismo le dio a la mente (*citta, cetas, manas, viññāna* o *vijñāna*) una gran importancia, atribuyéndole funciones fundamentales. La mente es la condición determinante para el surgimiento de la existencia individual (*nāmarūpa*) en la serie de los doce miembros del Surgimiento en Dependencia (*paticcasamuppāda* o *pratīyasamutpāda*). La conducta humana depende de la mente. La mente es causa de pureza o impureza. El hombre está dirigido por la mente. La acción, *karman*, obtiene su calificación moral de acuerdo con el estado o disposición mental con la cual ha sido llevada a cabo. El destino individual y la forma de ser del mundo depende del *karman* y, por lo tanto, indirectamente de la mente. Muchas de las cualidades morales propugnadas por la ética budista pertenecen al dominio de la mente (*sati* o *smti*: autoconciencia, *appamāda* o *apramāda*: estado de alerta y vigilancia, etc.). Los dos pilares del Camino Budista son el conocimiento (*ñāna* o *jñāna*, *paññā* o *prajñā*) y la compasión (*karunā*), y el conocimiento es obtenido a través de la actividad y desarrollo de la mente. En el camino hacia la liberación la meditación (*jhāna*, en pāli o *dhyāna*, en sánscrito) y la concentración de la mente (*samādhi*) juegan una función muy importante. A través de una mente bien entrenada y pura se alcanza la Suprema Iluminación (*bodhi*), el fin último del esfuerzo budista.

12. *«Nominalismo»*

La filosofía budista distinguió entre cosas existentes *dravyasat* y cosas existentes *prajñaptisat*. *Dravyasat* apunta a algo que existe como sustancia, como una entidad real; *prajñaptisat,* por el contrario, apunta a algo que tiene sólo una existencia nominal, la existencia de un mero concepto, que se asume que existe convencionalmente pero no tiene realidad objetiva. *Dravyasat* existe *in re, prajñaptisat* existe *in mente*. Muchos ejemplos de atribución de una existencia nominal a diversas entidades se encuentran en las tesis sostenidas por las escuelas del Hīnayāna. En realidad, la concepción nominalista concuerda con la posición no-sustancialista adoptada por la filosofía budista desde su mismo comienzo. Este «nominalismo», que compenetra el pensamiento del período abhidhármico, no significa la negación de la existencia de seres y cosas; afecta sólo a la clase de existencia que poseen los seres y las cosas. Pero, con todo, socava la consistencia de la existencia, preparando el camino para la futura concepción de la Vaciedad y de Sólo-la-Mente, en el período Mahāyāna.

13. *Percepción sin objetos externos*

Los sueños (*svapna*), las creaciones mágicas (*nirmāna*), las ilusiones (*māyā*), los espejismos (*marci*), los desórdenes del ojo (*timira*), la antorcha que gira (*alātacakra*), la luna reflejada en el agua (*udakacandra*), y otros fenómenos similares interesaron a los pensadores budistas. Vieron en ellos casos de experiencias cognitivas en las cuales objetos no existentes aparecían a la mente como si fueran realmente existentes. Así, estas percepciones fueron usadas como comparaciones (*upamāna*) o ejemplos (*drstānta*) para la irrealidad del mundo empírico. Estos casos peculiares de percepción mostraban la posibilidad de la existencia de actos de conocimiento perceptivo que no cumplen con las condiciones requeridas por la noción común de percepción normal: un órgano de los sentidos y un objeto externo real correspondiente a ese órgano de los sentidos. La aceptación de representaciones sin un objeto externo real es la *conditio sine qua non* para el surgimiento, desarrollo y establecimiento de una explicación idealista de la realidad. Si la posibilidad de cogniciones sin objeto no existiera, no podría tener lugar una concepción idealista.

14. *Meditación*

Muchos textos se refieren a las imágenes que pueden ser vistas en el curso de las prácticas meditativas. Una diferencia importante entre los casos de cogniciones sin objeto y los que ocurren en la meditación es que estos últimos tienen lugar como resultado de la resolución voluntaria del practicante y de la aplicación de una técnica yóguica. La experiencia de la meditación contribuye de otra manera a la constitución de la teoría *cittamātra*. La meditación, como un proceso yóguico, tiene como efecto permitir al meditador alcanzar diversos logros y también vaciar su mente, liberarla de sus contenidos psicológicos e intelectuales, pasando a través de diversas etapas del proceso meditativo en el cual la experiencia se va haciendo gradualmente cada vez más profunda. Al final del proceso el mundo externo y el mundo interno (sensaciones, nociones) han desaparecido para el meditador que ingresa en un estado de calma y cesación similar al *nirvāna*.

15. *La instantaneidad de los dharmas*

El budismo tiene una concepción dinámica de la realidad. Esto se manifiesta en la peculiar doctrina de los *dharmas* a la cual ya nos hemos referido. Así la realidad es una acumulación de series de *dharmas*, en un proceso de reemplazo vertiginoso y constante. El resultado es que, la realidad, de acuerdo con la filosofía budista, no es estática; es dinámica. No es ser; es devenir. Si los *dharmas* no sólo son impermanentes sino además instantáneos y nosotros no percibimos la instantaneidad de los *dharmas* sino sólo cosas compactas que parecen estar ahí como objetos de cognición, entonces no vemos la realidad como es en verdad.

16. *La concepción de la realidad propia de Nāgārjuna.*

Para Nāgārjuna el conocimiento normal no llega a la verdadera realidad de la *Shūnyatā*, que está cubierta, oculta por una realidad aparicional, la realidad empírica, más allá de la cual el conocimiento normal no puede ir. No percibimos lo que existe realmente (*paramārthasatya*, Verdad o Realidad Suprema); sólo percibimos algo que es inexistente, falso, ilusorio (*savtisatya*, la Verdad o Realidad de Ocultamiento = Verdad o Realidad Relativa), como los sueños, los espejismos, las creaciones mágicas, etc., con las cuales la escuela de Nāgārjuna frecuentemente compara el mundo en que vivimos. La situación en el caso de Nāgārjuna es similar a la de la teoría de los *dharmas* tal como es concebida

en el Hīnayāna: percibimos algo diferente de lo que realmente existe, las cosas no son como aparecen. La teoría de la instantaneidad de los *dharmas* y la concepción de la realidad propia de Nāgārjuna, que pone énfasis en la separación entre lo que está fuera de nuestra mente y nuestras representaciones mentales, son los dos factores más importantes para el surgimiento de la teoría idealista que sostiene que no existe nada aparte de las creaciones de nuestra mente.

17. *La inferencia filosófica*

Dadas las precedentes concepciones histórico-filosóficas —la importancia de la mente concebida como el principio determinante de la conducta humana y del destino del hombre y del mundo; el nominalismo que transforma la realidad en que existimos en una colección de nombres y etiquetas y que socava la consistencia de seres y cosas; la conciencia de la existencia de que muchas cogniciones son casos de representaciones sin un objeto externo real; la experiencia de la meditación que tiene dos poderes: el de visualizar objetos a voluntad y el de suprimir la realidad que nos rodea y los contenidos de la mente, dejando la mente vacía y aislada; la instantaneidad de los *dharmas*, los factores constitutivos de lo que existe, la única realidad que existe verdaderamente y que permanece oculta ante nuestro conocimiento normal limitado a percibir algo que no está ahí e incapaz de percibir lo que realmente está ahí; y la concepción de la realidad propia de Nāgārjuna que disuelve todo lo que existe en un Vacío, privando a los seres y cosas de existencia real, haciendo del conocimiento un instrumento condenado a captar sólo ilusiones y falsedades, y postulando la imposibilidad para el conocimiento normal de alcanzar la realidad—, dadas, como decimos, estas concepciones, no era difícil a mentes muy bien entrenadas filosóficamente, como eran los pensadores budistas, preguntarse: si lo que percibimos no está fuera (el dominio del objeto), ¿de dónde sale?, y contestar: de la mente (el dominio del sujeto). Así ellos redondearon una inferencia cuyas premisas se originaron en los comienzos del budismo. *Sólo-la-mente* era la conclusión lógicamente válida para un raciocinio que había durado siglos.

18. *La importancia de la escuela filosófica Yogācāra*

La escuela Yogācāra es una de las grandes escuelas filosóficas del budismo Mahāyāna. Tuvo una fuerte influencia no sólo en los

círculos budistas sino también en corrientes de pensamiento brahmánicas. Fue introducida en China, Tíbet, Corea y Japón; sus doctrinas fueron sostenidas y desarrolladas en estas regiones del mundo además de la India. Muchos pensadores adhirieron a sus puntos de vista filosóficos. El Yogācāra produjo muchos filósofos de primer nivel, de profunda y sutil intuición, habilidad para la sistematización, osada inspiración, rigor lógico, que elevaron una enorme y multiabarcante construcción filosófica de bien definidas líneas y firme estructura. Dio lugar a una inmensa literatura filosófica, muchas de cuyas obras pueden ser consideradas, de acuerdo con criterios universales, como obras maestras de la filosofía. El Yogācāra mostró una gran capacidad para el cambio y el autoenriquecimiento, agregando constantemente nuevas concepciones a las antiguas, refinando los conceptos tradicionales, dando más sutileza a sus argumentos, introduciendo más coherencia en sus clasificaciones. Una gloria mayor de la escuela filosófica idealista Yogācāra es que ella dio lugar a uno de los productos más brillantes del genio indio: la escuela budista de lógica y epistemología entre cuyos maestros figuran los importantes filósofos Dignāga y Dharmakīrti.

Es imposible en pocas páginas abarcar la totalidad de la filosofía de la India con sus treintaiséis siglos para el v*edismo, brahmanismo, hinduismo* y sus veintiséis siglos para el *budismo* de desarrollo continuo e ininterrumpido y de fecunda producción. Por esta razón la preocupación de los dos artículos dedicados a la filosofía de la India ha sido señalar algunas de las creaciones más originales y valiosas por su profundidad, sutileza y riqueza de contenido del pensamiento filosófico indio.

BIBLIOGRAFÍA

Maestros del error

Dragonetti, C. (1978), «Los seis maestros del error», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Kier, Buenos Aires, pp. 129-153. Con Bibliografía y textos.

Vogel, Cl. (1970), *The Teachings of the Six Heretics*, F. Steiner, Wiesbaden.

Obras generales sobre filosofía budista

(Véase, además, la bibliografía de «Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo» por Fernando Tola en este mismo volumen.)

Conze, E. (1962), *Buddhist Thought in India*, George Allen & Unwin Ltd., London.
Frauwallner, E. (1969), *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, Berlin.
Keith, A. B. (1963), *Buddhist Philosophy In India and Ceylon*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
Pezzali, A. (1983), *Manuale di Storia del Buddhismo*, E. M. I. della Coop. «Servizio Missionario», Bologna.
Potter, K. H. (1983), *Encyclopaedia of Indian Philosophies. Bibliography*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Revista de Estudios Budistas (1991-1996), Vols. 1 a 11, México-Buenos Aires.
Thomas, E. J. (1963), *The History of Buddhist Thought*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
Tola, F. y C. Dragonetti (1983), *Filosofía y Literatura de la India*, Kier, Buenos Aires.
Tola, F. y C. Dragonetti (1980), *budismo Mahāyāna*, *Estudios y textos*, Kier, Buenos Aires.
Suzuki, D. T. (1973), *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken Books, New York.

Budismo Hīnayāna

Geiger, M. y W. Geiger (1973), «Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur», en *Kleine Schriften*, Franz Steiner, Wiesbaden, pp. 101-228.
Kalupahana, D. J. (1975), *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu.
Oltramare, P. (1923), *L'Histoire des Idées Théosophiques dans L'Inde*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
Pezzali, A. (1987), *Il Tesoro della Metafisica (Abhidharmakoša) secondo il maestro buddhista Vaubandhu*, E. M. I. della Cooperativa SERMIS, Bologna.
Potter, K. H. (1996), *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. VII, Abhidharma Buddhism to 150 A. D.*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Pratap, Ch. (1978), *Metaphysics of Perpetual Change*, *The Concept of Self in Early Buddhism*, Somaiya Publications Pvt. Ltd., Bombay/New Delhi.
Stcherbatsky, Th. (1961), *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, Susil Gupta, Calcutta.
Tola, F. y C. Dragonetti (1978), «La doctrina de los dharmas en el budismo», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Kier, Buenos Aires, pp. 91-121.

Budismo Mahāyāna

a) Escuela filosófica Mādhyamaka

Della Santina, P. (1986), *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Fatone, V. (1962), *El budismo «nihilista»*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires. Existe traducción al inglés, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.
Lindtner, Ch. (1982), *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen.
Murti, T. R. V. (1960), *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, George Allen and Unwin Ltd., London.
Ramanan, K. Venkata (1975), *Nāgārjuna's Philosophy. As Presented in The Maha-Prajñāpāramitā-śāstra*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Ruegg, D. S. (1981), *The Literature of The Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Tola, F. y C. Dragonetti (1990), *Nihilismo Budista, La Doctrina de la Vaciedad*, Premiá, México.
Tola, F. y C. Dragonetti (1995), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

b) Escuela filosófica Yogācāra

Chatterjee, A. K. (1975), *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Kitayama, J. (1976), *Metaphysik des Buddhismus*, Chinese Materials Center, San Francisco.
Masuda, J. (1926), *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, O. Harrassowitz, Heidelberg.
Pezzali, A. (1984), *L'idealismo buddhista di Asaga*, E. M. I. della Coop. «Servizio Missionario», Bologna.
Tola, F. y C. Dragonetti (1989), *El idealismo budista, la doctrina de «solo-la-mente»*, Premiá, México.
Tola, F. y C. Dragonetti, *Being as Consciousness*, Berkeley, Dharma Publishing, en prensa. Con Bibliografía y textos.

c) Lógica y epistemología

Dreyfus, G. B. J. (1997), *Recognizing reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, SUNY series in Buddhist studies, Albany.
Mookerjee, S. (1980), *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Shah, N. J. (1967), *Akalaka's Criticism of Dharmakrti's Philosophy. A Study*, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.
Shastri, D. N. (1976), *The Philosophy of Nyāya-Vaišeika and its*

Conflict with The Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism), Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi.

Singh, A. (1984), *The Heart of Buddhist Philosophy - Dinaga and Dharmakrti*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

Stcherbatsky, F. Th. (1962), *Buddhist Logic*, Vol. I y II, Dover Publications Ltd., New York.

Vetter, T. (1994), *Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

Vidyabhusana, S. Ch. (1971), *A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools)*, Motilal Banarsidass, Delhi.

EL PENSAMIENTO IRANIO

Francisco García Bazán

I. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Irán (etimológicamente, *airyana vaêjâ*: «el dominio de los arios») es por sus raíces preiranias y su larga historia, al mismo tiempo tradicional e innovador.

Históricamente considerado abarca dos milenios: la reforma de Zarathuštra y el contexto indoiranio religioso y sociocultural en que se lleva a cabo (entre los siglos IX y VI a. n. e.), el período de difusión de las ideas zarathústricas y los tiempos de la dinastía aqueménida (siglos VI a IV), la época de la conquista de Alejandro Magno y del dominio de los seléucidas (siglos IV y I a. n. e.), el imperio parto o linaje de los arsácidas (entre los siglos I a. n. e. y II de nuestra era), la dinastía de los sasánidas (siglos III a VII) y el sostenimiento de las convicciones zoroástricas bajo la dominación islámica, situación que comienza en el año 642 con la batalla de Nahavend en la que los persas son vencidos por los árabes de Omar y se extiende hasta los comienzos del siglo IX.

Poco tiempo antes de estos años la resistencia espiritual irania se ha ido debilitando, se fracciona y pequeños grupos permanecen en el Irán, mientras que otros emigran a la India, primero al Gujarat y posteriormente se concentran en Bombay, constituyendo la conocida comunidad de los parsis. El testimonio más notable de la persistencia de este conjunto de creencias en la dispersión, son los *rivâyat*, las cartas sobre dudas de doctrina intercambiadas entre miembros de comunidades residentes en tierras iranias y los parsis de la India durante los siglos XIV a XVIII. En la década de los sesenta, bajo el gobierno del *Sha* Reza Pahlavi hubo un resurgimiento de las creencias de Irán que acompañó al

apoyo prestado a los estudios de su antigua cultura, mejoramiento que detuvo la revolución islámica de 1979.

Los rasgos prominentes que ofrece la cosmovisión irania que es al mismo tiempo que religiosa en el sentido etimológico y arcaico del término (cf. García Bazán, 1995) poderosamente especulativa, son los de una originalidad sólidamente establecida en la que se conjugan la claridad intuitiva con el vigor intelectual y las exigencias críticas de la razón, la inseparabilidad de la creencia y la vida político-social y la fuerte influencia que estas ideas han ejercido entre los pueblos del Próximo Oriente Antiguo incluido el hebreo, la filosofía griega y el cristianismo naciente en sus diversas formas. A partir de estos influjos esta sabiduría pervive ocultamente en la cultura occidental, de modo que es imposible referirse a la concepción histórica del tiempo, y a las nociones de escatología y apocalipsis, de redención, resurrección y transfiguración del mundo, sin recurrir a la religión, la metafísica y la teología iranias, universo conceptual en el que por primera vez estas ideas se han prefigurado frente a la cosmovisión mítica, aunque sin romper definitivamente con ella como ha sucedido con las religiones abrahámicas.

El Irán, entonces, no es sólo la patria del dualismo, noción restringida con la que se quiere limitar su visión de la realidad e incitadora, por otra parte, al retorno a la concepción mítica arcaica, sino también la fuente de ideas que singularizan la teología de las tres religiones del Libro por antonomasia, judía, cristiana e islámica, y a través de ellas, de las creencias más arraigadas que definen la mentalidad de Occidente.

II. EL APORTE PROPIO DE ZARATHUŠTRA

Zarathuštra, autor de las *gâthâ*, los himnos más antiguos que se conservan entre las obras litúrgicas o *Yasnas* del *Avesta*, perteneciente al clan de criadores de caballos Spitâma (Y.29.8; 46.13 y 15; 51.12, etc.), sacerdote cantor (*zaotar* = sánsc. *haotar: Y. 33.6*), predicador itinerante que sobresale entre los *drigu*, desposeídos y mendicantes, difunde su mensaje en el Jorasán (noroeste del Irán) hasta ser bien recibido en el principado de Vistâspa. Esta enseñanza confronta y combate las doctrinas y hábitos rituales de los sacrificadores y sacerdotes (*karapan* y *usig*: Y. 44.20; 46.11), representantes de las «sociedades de hombres», que son la continuidad religiosa de la forma de vida indoeuropea vinculada con la etapa de los pueblos cazadores y modo imperan-

te de las creencias mítico-religiosas indoiranias. Su base se encuentra en las prácticas iniciáticas masculinas de los guerreros jóvenes y el nomadismo, teniendo por eje cultual los sacrificios de sangre (Y. 46.5; 48.10; 31.15; 32.10-15).

A esta concepción del mundo exacerbada por los guerreros, Zarathuštra enfrentará, sin anular sus valores profundos, otra diferente, más afín con la vida sedentaria, ganadera y agrícola, reanimando el equilibrio entre las funciones sacerdotal, guerrera y productiva de la tradición cultural indoeuropea (Y.33.6; 29.2.5-6; 48.4; 51. 21; *Yašt 13*). El origen justificado por el mismo profeta de este cambio provendrá de una experiencia intensa o contacto íntimo y directo con la divinidad en un estado de sueño visionario (*xvafna*, sánsc. *svapna*), experiencia objetiva, compulsiva y transformadora de la conciencia. Semejante vivencia exige al enviado reformar la tradición estereotipada por la rutina sacerdotal a partir de un estrato más profundo que ha dejado de tener vigencia y ha llegado a ser oculto. La transmisión, por lo tanto, de la «enseñanza secreta» (Y. 48.3; recuérdese la postura de las Upanishad en la India respecto de la tradición de las *Brahmana*, en sánscrito *guhyâ âdeṣâ*), se dirige al pequeño grupo de convertidos capaz de recibir apropiadamente el mensaje y de trasmitirlo con garantías (Y. 31.12.17.19; 51.8, etcétera).

La primitiva comunidad de iniciados va a formarse por el mencionado príncipe Vištâspa, modelo de toda futura iniciación (Y. 46.14; 28.7; 51.16), la hija del profeta, Purušistâ (Y. 53.3), su esposo Jâmâspa (*Dênkart* IX, 45, 4), funcionario real, Frašaoštra, asimismo miembro de la corte (Y. 51.16-17) y Madyamâha Spitama (Y. 51.19). De este modo no sólo la entrega conveniente del don (*maga*) revelado por el Señor Sabio a Zarathuštra y a los iniciados por él queda justificada, sino asimismo el respaldo que le presta la sucesión regular a su transmisión, los dos pivotes de la tradición. En el don divino, pensamiento (doctrina), palabra (formulación del pensamiento) y acción (culto) se ofrecen inseparablemente, de manera que reunidos activamente en la existencia aportan la salvación o estado de creciente felicidad (Y. 53.1). La revelación recibida por Zarathuštra de valor perenne para el pueblo iranio encierra varios conceptos centrales.

III. MONOTEÍSMO

La comprensión de la divinidad como «dios de dioses» y «señor de señores», como lo ratifican las inscripciones de los soberanos

aqueménidas (Duchesne-Guillemin, 1948, 105 ss.), Ahura Mazdâh, el «Señor Sabio», es fundamental. Indistintamente reconocido como el «Sabio» (Y. 50.2.3.11, etc.: *mazdâh*, sánsc. *medhâ/medhira*, o sea, un compuesto verbal: *mâz-dhâ*, sánsc. *manas-DHA*, «el que establece o confiere el pensamiento»), el «Señor» (Y. 48. 2;33.3, etc.: *ahura*, sánsc. *ašura*), el «Señor Sabio», el «Señor muy Sabio» o «el Señor Santo Benefactor», se impone como el ser personal por excelencia. La noción implica que su naturaleza encierra las notas de soberanía de manera suma. De este modo asimila los atributos señoriales registrados por el indio Varuna (R.V. I,25,19-20: «Varuna... Sabio», etc.), pero sublimados en un fondo originario que opera en el apartamiento y concentración ensimismada propios del Sabio; un poder con intrínseca capacidad originante, por lo tanto, anterior a toda manifestación y actividad de ese poder. Por eso Ahura Mazdâh es único y de él solo depende la fuerza, la justicia y la sabiduría y es creador y ordenador de cuanto hay (García Bazán, 1967, 9 ss.).

Ahura Mazdâh se expresa de acuerdo con su propia naturaleza, por ese motivo por su connatural eminencia no obra por sí mismo, sino que opera por sus emanaciones espirituales, los *Ameša Spenta*, los «Benefactores Inmortales» (*ameša* = «inmortal», sánsc. *amṛto*; spenta = «benefactor»), instrumentos de un poder infinito que por naturaleza es inmanifiesto y remoto. Pero antes de explicar el contenido de estas manifestaciones espirituales, es necesario referirse al origen de la misma posibilidad de que sean seres benéficos, al surgimiento de su fundamento, o sea, al Espíritu (*Mainyu*, que nuevamente remite al sánscrito *manas* y a *manus*, «hombre», raíz *MAN*, «pensar» como la facultad humana específica).

IV. EL ESPÍRITU Y EL DUALISMO PRIMORDIAL

Expresa la *Yasna* 30.3: «Por otra parte, los dos Espíritus del origen que en un sueño se han conocido como gemelos» (Widengren, 1968, 88) «son, uno, el mejor, el otro, el mal en pensamiento, palabra y acción. Y entre estos dos, los que conocen eligen bien, pero no los necios». Es decir, el Espíritu es doble por naturaleza y esto desde el principio, en el interior de quien lo establece, Ahura Mazdâh, por eso han sido vistos por Zarathuštra como «gemelos», iguales, pero con disposición a diferenciarse, porque así es la conciencia como naturaleza libre. La diferencia será la consecuencia de las respectivas decisiones instaurando con ellas el camino del bien o su opuesto, el del mal (Y. 45.2; 30.4-5).

Escriben, entonces, autores como H. Corbin (1960, 27): «En-

tre Potencia de Luz y Contrapotencia de Tinieblas nada es común», salvo, acotamos, el fundamento de la «potencia». El impulso o poder consciente (*Manyu* = al *Vâyu* indio, dios del viento, raíz *VA*, «soplar») que emerge del poder ilimitado del Señor Sabio prefigura en su interior la posibilidad de manifestar con su elección la voluntad paterna escondida, por eso *Spenta Mainyu* («Espíritu Benefactor») y sus manifestaciones son vástagos de Ahura Mazdâh (Y.45.3; 31.8); o bien, con el mismo acto, es capaz de ocultarla y combatirla, creando una realidad diferente a la naturaleza que espontáneamente proviene del Sabio.

Zarathuštra, entonces, ha percibido agudamente que en los orígenes mismos de lo que es distinto de Dios, entendido éste como el Poder infinito que todo lo establece, una vez que se sale de sí, en su mismo seno se inicia el conflicto interior a la diferencia, la de afirmarse y proclamarse como diversa de él. El hecho finca en que la posibilidad absoluta se conserva en sí, con una soberanía y entrega al propio poder que excede a la elección, pues cuanto elija limitaría la posibilidad de su poder. Lo diferente al Señor Sabio, por consiguiente, como distinto de él se ofrece como poder doble, con la ambipatencia de quien se piensa a sí mismo y con capacidad para elegirlo todo.

Ahora bien, esta capacidad electiva, observada a fondo, no es ilusoriamente indiferenciada, sino que enfrentada concretamente con el acto de conciencia al que va unido inseparable de la sustancia del conocimiento, se reduce exclusivamente a dos opciones, conocer y elegir todo o elegir nada y desconocerlo todo. Optar por el Dios absoluto omnipotentemente, o elegir con idéntica potencia total conocer vacuamente, sin sustancia, oponiéndose con la elección al poder incircunscripto, posibilidad de lo posible. Porque si la posibilidad pura es espontaneidad o libertad en sí por sobre la capacidad de elegir, propio de la omnipotencia del Espíritu es el libre albedrío y a través de él se manifiesta la realidad multiforme. Se comprende, entonces, que el acto de elección primordial deba ser inmodificable y generador de la realidad múltiple pertinente. De esta manera se ha tornado realidad la oposición excluyente entre el Espíritu Benefactor y la obra de su elección y el Espíritu Hostil (Angra = ahra, raíz AH, «que odia» [Widengren, 1968, p. 95]) y la aversión que segrega. El acto del Espíritu doble que lo escinde inmutablemente en bueno y malo marca el principio no de la distinción que es intrínseca a su aparición, sino de la multiplicidad de las existencias.

Sobre esta base pueden comprenderse dos ideas que textos posteriores siguen enseñando:

a) Cuando el *Bundahišn,* en noticias que nos llegan por escritores cristianos, afirma que ambos gemelos residían en el interior de Ahura Mazdâh, como Padre-Madre, distinguiéndose como vástagos engendrados por el sacrificio y la duda, respectivamente, se ilustra la misma lección, pues el conflicto se origina en el Pensamiento paterno y allí queda conformada la elección. Por eso, aunque Ahriman (= *Angra Mainyu*) quiera beneficiarse de la oferta paterna apareciendo el primero a la luz, pues, en realidad su creación precede a la del Espíritu del Bien, su intención queda malograda.

b) El *Skand-Gumânîk-Viçâr* (VIII, 1 ss.) distingue dos tipos de polaridades que registran las *gâthâ*, dualidad de opuestos que se excluyen y anulan entre sí por sus esencias irreductibles (bien-mal, luz-oscuridad, conocimiento-ignorancia, vida-muerte, fragancia-hedor, etc.) y dualidades complementarias, diferentes no por naturaleza, sino por función. Pueden coexistir y favorecerse ligando sus funciones (macho-hembra, sol-luna- estrellas, colores y olores, etc.). Por este motivo es imposible que el mal provenga del bien y viceversa (VIII, 88) y que ambos se originen en Dios (VIII, 111).

Con esta doctrina se está confirmando la enseñanza del dualismo primordial que admite tanto el sentido de los opuestos complementarios (Y. 44.5) como el de los opuestos excluyentes y deduce la imposibilidad de que opuestos irreductibles deriven unos de otros. Por esa razón el origen del bien y del mal, de la luz y las tinieblas y de los dos caminos que nada tienen en común, no proceden de Ahura Mazdâh, cuya infinita posibilidad jamás se relaja, ni tampoco de dos principios originales de potencia igual a la del Sabio, pues, ¿cómo podrían existir dos principios primeros sin contradicción en los términos y agravio de la singularidad soberana del Señor? La realidad del bien y del mal proceden de una potencia electiva que es externa al Señor Sabio, de una posibilidad limitada por la capacidad de elegir, de una libertad libre que no es la libertad de la libertad, sino la del libre albedrío del Espíritu que fija por su naturaleza dual el nacimiento de los opuestos inconciliables y de sus correspondientes vías o efectos.

Hay, por lo tanto, efectivizada la posibilidad de elección y para siempre, potencia y contrapotencia espirituales; una dócil y benefactora; la otra, díscola y malhechora. Y la cuestión que se plantea es cómo será posible que lo que es inmodificable y no puede extinguirse en su ser, pueda, sin embargo, transformar su acción de modo que concluyan sus ofensas. Interesa al alma irania explicar y actuar de manera que lo contrapotente se transforme en impotente, para que lo potente brille por sí sin resistencias.

Éste es el segundo acto de la cosmovisión dramática que Zarathuštra ofrece con la enseñanza de los *Amesa Spenta* y de la creación de los mundos espiritual y sutil.

V. LOS BENEFACTORES INMORTALES Y LA CREACIÓN

Los *Ameša Spenta,* en número de seis, son las manifestaciones o determinaciones espirituales de Ahura Mazdâh a través de la elección de Spenta Mainyu, tienen como sustrato la buena elección y como perfil la función que le corresponde a cada uno en la formación y liberación del hombre y del mundo. Puesto que el Señor Sabio nada puede ignorar, cumple por medio de los Benefactores Inmortales una doble actividad benéfica particular y eterna: generadora, pero también liberadora de lo producido, puesto que la contrapotencia hostil opone sin reposo una creación mala a la fluencia de lo querido como bueno. De acuerdo con lo dicho, la potencia única del Espíritu Benefactor se subdivide en seis poderes al iniciar la obra buena. Estas proyecciones personales del Espíritu son los principios que por su dignidad merecen la más alta veneración del hombre y del mundo como sus conformadores invisibles más próximos al Señor y por sus funciones intermediarias originales merecen la denominación de arcángeles o protectores de la buena elección y espirituales primeros de la obra creadora buena y salvífica. Ellos son:

a) «Buen Pensamiento» (*Vohu Manah*). Retoma funciones del Mithra indoiranio (Dumézil, 1952, 40 ss.) por su naturaleza mediadora especialmente y que encierra personificándolo, el designio o proyecto cognoscitivo de A. M. reflejado y acogido por el Espíritu Bueno. Patrocina al Buey símbolo del género animal y paradigma de la felicidad celestial y terrestre (Y. 50; 34.13-14, etcétera).

b) «Orden» (*Aša*; sánscrito *rita*). Encierra las virtualidades de la *Rita* védica, el buen arreglo de los dioses, de la liturgia, del cosmos natural, social y humano (cf. García Bazán, 1986) y lo conserva como orden justo y verdadero, o sea, no como un marco externo que coordina y genera armonía, sino como término medio (*patmân*) entre el exceso y el defecto que, activo en cada ser mixto, revela su función propia en relación con los demás. El *artâvan*, el participante de *Aša*, la respeta y asume oponiéndose al *drujvan*, el inmoral de conducta torcida. Auspicia al fuego, lo ígneo (*Ātar*, sánscrito Agnis), cuyas funciones sustentan los diversos aspectos del orden vital en el mundo y el hombre (*xvarenah*) (Duchesne-Guillemin, 1977, 418 ss.).

c) «Reino» (*Kšatra*: «fuerza»; sánsc. *kšatra/kšatriya*: «referente a la clase guerrera» [Duchesne-Guillemin, 1948, 71 ss.]) o bien, «Reino deseable» (*Kšatra Vairya*), conserva los atributos de Indra, el poder guerrero y de dominio. Tiene por correspondiente al metal como su elemento cósmico. Se trata del «Reino» cuyo señor es A. M, «tu Reino», que adviene por medio de su Designio (Y. 51) como recompensa (*mizdâh*) de la buena actividad (Y. 34.13; 43.5; 51.15) y del que el creyente aspira a participar (Y. 31.4.6 y 22), porque es de larga vida o eterno (Y. 33.5). El «Reino» se comparte en esta vida, pero definitivamente después de la ordalía universal (Y. 30.7; 32.7; 51.9), mostrándose así la relación estrecha entre la paz del Buey, el orden, el fuego, el dominio del Señor y los materiales purificados.

d) «Moderación» (*Aramati o Spenta Ārmaiti* = la diosa védica Arámati [Widengren, 1968, 100 y 147]), representa la fertilidad, la divinidad fecunda que concibe con equilibrio la potencia del Señor por la providencia del Buen Pensamiento. Le compete el patronazgo de la Tierra, Madre de los individuos vivientes.

e) «Salvación» (*Haurvatât*, sánsc. *sarvatât*) ha prolongado la actividad de los Nâsatya indios, está al frente de todos los dioses o «adorables», los *yazata*, expresa la permanencia inalterable y le corresponde el principio acuoso que todo lo vivifica (Y. 34.11; 44.18).

f) «Inmortalidad» (*Ameretât*, sánsc. *amṛta*), ha adoptado asimismo las funciones del segundo de los gemelos Nâsatya. Como negación de la muerte es la ambrosía, néctar perpetuo que alimenta a la salvación y que así domina sobre las plantas.

El conjunto de estos seis principios, tres masculinos y tres femeninos, se distinguen y complementan de manera que forman una tríada doble integrada por Vohu Manah/Ameretât, Aša/Haurvatât y Kšatra/Aramati: pensamiento que no muere, palabra íntegra y dominio fecundo, paradigmas de las tres funciones en el paraíso, al seguir la voluntad de Ahura Mazdâh (*Yast* 19 [Corbin, 1962, 28]).

Pensar, decir y obrar bien (pahlaví: *humat, hûxt, huvaršt*), es el gozne que permite el giro del proceso cambiante a la meta final, vincula el tiempo con la eternidad e incita a reflexionar. De este modo, los arcángeles, fuentes primeras de los individuos, no se agotan en sí mismos, y es a los *yazata*, que retoman figuras y funciones del antiguo panteón indoiranio, a los que se consagran los cantos propios de adoración, los 30 *Yašt*, uno por cada día del mes, que completan con las 17 *gâthâ* el grupo de los himnos sacrificales. Estas entidades divinas son los ángeles del séquito

de la héptada divina superior, y junto con ellos, desbordando la potencia, como sus instrumentos, generan los siete tipos que constituyen el mundo del espíritu de acuerdo con la función rectora de cada uno de los seres superiores. De esta manera de AM/Spenta Mainyu viene lo que es humano, modelo del todo, de Vohu Manah, lo animal, de Aša, lo ígneo, de Kšatra, lo metálico, de Aramati, lo terráqueo, de Haurvatât, lo acuoso y de Ameretât, lo vegetal.

Ésta es la emanación de los dioses, de la misma sustancia espiritual a través de sucesivas derivaciones, el mundo *mênôg*, término pahlaví derivado de *mainyu/mainyava*, «espiritual», de acuerdo con la distinción de Zarathustra entre un *ahu-manahya*, «ser espiritual» y un *ahu-astvant*, «ser óseo» o material (Y. 34. 2; 28.2 [Gnoli,1990, 118]). El *mênôg* abraza las siete formas principales de las existencias individuales y sus relaciones, así produce a partir de sí al mundo en estado *gêtîg* (de *gaêtya*, «viviente» o «material»). Un mundo en estado de sutil materialidad que contiene las simientes o disposiciones primeras de la realidad múltiple, entendida ésta como un orden de individuos actualizados sobre el tiempo y el cambio.

Es necesario distinguir, entonces, el mundo en estado espiritual (*sti mainyava*) de los siete arquetipos, producto inmediato de la buena elección del Spenta Mainyu con la colaboración de los Benefactores Inmortales y sus ayudantes, del mundo en estado material sutil (*sti gaêthya*), en el que los aludidos géneros se presentan como disposiciones arquetípicas con posibilidad de desarrollar el contenido implícito en individuos permanentes orgánicamente coordinados.

Es la organización seminal señalada la que atacará el Espíritu Hostil, con confianza ciega que deriva de su elección rebelde, seguro de que con su intrusión inesperada en el orden seminal luminoso logrará el aborto del mundo de Orhmazd, consiguiendo que la oscuridad lo fagocite y que luz y belleza se apaguen cubiertas de tinieblas. Pues lo que el Espíritu del Mal ha experimentado es que el desenvolvimiento de los seres es inseparable de la libertad y que si el hombre elige mal impedirá la perfección para la que está predispuesto el mundo sutil en estado seminal. El ardid es hábil, pero carente de sabiduría, porque si el compromiso humano libre es indisociable de la construcción del mundo, también es cierto que el Espíritu del bien es el inspirador y benefactor del orden y que sin fatiga respaldará su obra. Por ese motivo cada momento creador del Espíritu Bueno, muestra la contrafigura del Espíritu del mal creativamente infértil. El Señor Sabio, so-

berano como su antecesor Varuna y patrón, por lo tanto, de la magia, del poder que obra a distancia, que nada ignora y que sólo actúa boníficamente, libre en su recato, le deja hacer, pues sabe que la creación invertida de Angra Mainyu es la trampa, la red que él mismo suelta para ser atrapado y vencido por el imperio de la luz.

Efectivamente, el asalto de la tiniebla a la luz y sus seres genera un estado de mezcla (*gumêsçin*), una combinación física e inestable de la luz con la oscuridad, con un efecto similar al de la sombra, que se adensa como penumbra cuando la oscuridad progresa y va absorbiendo a la luz en la tiniebla. Pero la luz no desaparece, sino que, esparcida, se deforma, disimula y queda oculta. Inversamente, el mismo avance agresivo de la tiniebla incita la intensidad del brillo o autoconciencia de la luz, actividad reactiva que se apoya en la acción de la materia oscura. Por ese motivo el crecimiento de la luz esparcida en los seres cambiantes consecuencia de la mezcla, une lo separado, lo conduce hacia un estado paradisíaco de luz sin sombra y concluida la etapa de impureza, permanecen para siempre luminosos con sus cuerpos de gloria. Cuerpos que, al reflejar la voluntad del Señor Sabio, no los contamina la oscuridad y logran el fin de sus aptitudes de existencias particulares como creaciones eternas.

Una exposición breve de la antropología y cosmología que corresponden a la metafísica descrita permitirán completar la comprensión de la doctrina irania.

VI. ANTROPOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

Según el capítulo XV al inicio del *Bundahisn*, cuando Gayômart (= Gayô-martâ; *gaya-maretam*: «vida mortal»), el hombre primordial, hijo de AM y Spandarmat, muere por el ataque de Ahriman, comienza el período de la impureza. Caído Gayômart, lo metálico, sintetizado en el oro, se descompone en los siete metales salidos cada uno de un miembro de su cuerpo. El oro va a la tierra y cuarenta años después nace del suelo una planta de ruibarbo extraordinaria desde la que aparece la primera pareja humana, Masye/Masyane, un andrógino formado por hermano-hermana, sobre el que desciende la potencia luminosa o «gloria» preexistente (*xvarenag*). De esta pareja primitiva provienen posteriormente los individuos humanos. Por ese motivo cada hombre se compone de un cuerpo, un principio de vida en el cuerpo (*gyân*), este mismo principio en tanto que sobrevive a la muerte

(*ruvân*), una mismidad que está por encima de cada compuesto humano individual (*fravaši, «protección»*) y una personificación de la buena o mala conciencia del individuo (*daênâ*), depósito absorbente de las acciones morales o inmorales del hombre, que representa a su conducta y que es intermediaria entre el individuo como reflejo de su *fravaši* o con las huellas que le impiden cumplir su destino de gloria. Es correcto, pues, comparar la noción antropológica de *daênâ* con el cuerpo sutil (*sûksmašarira*) del hinduismo y el cuerpo astral neoplatónico (cf. García Bazán, 1993, 67 ss.).

Puesto que la *fravaši* representa la identidad o intimidad irreemplazable de cada ser, también AM tiene su propia *fravaši* y en el caso de los seres humanos la *fravaši* tiene consistencia espiritual, viene a ser la forma particular que lo constituye ejemplarmente como individuo completo, que en las grandes almas (*ruvân*) de los difuntos transparece solicitando su honra y siendo serviciales para los vivos. Por eso es la *daênâ* como estado intermedio la que tanto conduce al alma al juicio personal como le sirve de guía en su ascensión al paraíso.

Se comprende en este cuadro lo importante que son para el creyente iranio las tradiciones sobre el viaje de ascenso anímico. Son creencias, que resumidas en el periplo de Ardâi Virâz al cielo y los infiernos, vienen del fondo religioso indoiranio y unen en un esquema las ideas sobre el hombre, su constitución y destino y los mundos de la mezcla y sutil.

El hombre que en el tiempo de la mezcla ha pensado, hablado y actuado de acuerdo con la buena religión (*Veh Dên*), cuando muere y tres días después de la separación de la *gyân*, encuentra a la *daênâ* a su cabecera, bajo la figura de una bella joven de quince años si su conducta ha sido recta y de una anciana deplorable, si su proceder ha sido torcido. La *daênâ*, como vehículo sutil, la conduce al juicio personal. Éste se cumple por la travesía del «puente Çinvat» o de la «Elección» (Y. 46.10-11; 51.13), ancho o largo y estrecho, según los méritos o deméritos del alma y en cuyo final los tres jueces (Mithra, custodio de la justicia, Šraoša, el aspecto de obediencia y Rasnu, el que pesa y compensa) permiten que el alma se eleve gradualmente por el cielo de las estrellas, la luna y el sol hasta ser recibida en el paraíso, o bien es enviada hacia el purgatorio o el infierno.

El paraíso (*garotmân*, «la morada de los cantos»: Y. 51.15) o «las luces sin comienzo» (*anagra raoça*), meta superior del hombre, revela la estrecha relación que existe entre el estado final y el rito, en el que unidos pensamiento, palabra y acción, se anticipa

y reitera en correspondencia la naturaleza ejemplar, especialmente en los cinco días últimos del año, dedicados a la fiesta de la Renovación, en la que sacerdocio, realeza y pueblo, participan comunitariamente (Molé, 1963, 85 ss.). Pues el progreso y la liberación del mundo de la mezcla guiado por la «religión buena» es un sacrificio cósmico, que originado en la división corporal de Gayômart busca su recomposición como mundo inmortal.

El alma que asciende al paraíso por su compromiso contra el Espíritu Hostil, recupera su principio de identidad, pero su actividad la compromete por entero. La liberación del alma se acompaña de la purificación del oro corporal mezclado y disperso en el cosmos, pues el alma pura reclama el sostén limpio de la individualidad para que la sensibilidad experimente sin trabas.

La acción personal es al mismo tiempo responsabilidad cósmica y el destino individual se muestra como factor activo de la reintegración universal y definitiva, ya que siendo imposible que del bien derive el mal, de la elección del Espíritu Benefactor y de la colaboración de los Espíritus Inmortales y Adorables ha de proceder un mundo bueno, ya sea en estado espiritual (*mênôg*) o de materialidad sutil (*gêtîg*). El mundo actual, el de la mezcla del sutil con la oscuridad que genera Angra Mainyu, es el escenario en el que el Mal ejerce su actividad física, moral e intelectual detestables, pero las creaciones del Señor Sabio a través de la elección del Espíritu Benefactor son siempre buenas. Por ese motivo el Bien se impondrá sobre el Mal, éste ejercerá su influencia destructiva sólo eventualmente y el mundo *gumêsçin* originado en el asalto de Ahriman tendrá necesariamente una conclusión, un final en el tiempo espúreo de la mezcla que deberá ser seguido por una duración sin fin que recupere el mundo sutil, pero ya no en situación seminal y que invite al ataque de su opositor, sino pleno, conteniendo los desarrollos múltiples y los beneficios de inexpugnabilidad que le han aportado las decisiones libres en pos del buen combate, de modo que ante esta suma de buenas elecciones, nunca más la contrapotencia de la elección mala del Espíritu equivocado podrá atentar contra su integridad.

La concepción escatológica de Zarathuštra (Y. 30.8-11; 31.19-22; 43.5; 51.6.9), pues, vigorosamente continuada por sus seguidores, ha advertido que el mundo impuro no sólo sigue un proceso que apunta a una meta de liberación y perfeccionamiento de los seres, sino que también la perfección que progresivamente se alcanza exige la colaboración humana. Efectivamente, el hombre que corona la héptada del Buen Designio, acompaña con su conducta o niega el mensaje de salvación.

Se trata de una historia que incluye al hombre y al cosmos, en el que la flecha del retorno al orden de la buena elección queda marcada por las figuras de los sucesivos redentores (*Saošyant*: Y. 46.3; 45.11.53.2), en número simbólico de tres, encarnaciones del designio divino (el nombre del primero, *Astvat-Arta*, «Encarnación del Orden» es análogo al *avatâra* hindú), que se presentan en momentos decisivos del tiempo para aportar la verdad, y por la intervención final de ese mismo designio que tiene la virtud de manifestar el mundo sutil renovado, por el juicio final, la ordalía universal y la transfiguración (*frasôkarat*: Y. 34.6.15 y *Yast* 19) del mundo acompañada de la resurrección de los cuerpos.

Obviamente esta forma original de concebir la realidad no sólo ha llevado al pensamiento iranio bajo la inspiración de Zarathustra a romper con la concepción del tiempo cíclico y la cosmología de períodos cósmicos recurrentes de la visión mítica arcaica y que se ha conservado en la religión y la metafísica indias, en el pensamiento griego y en la religión babilónica, sino asimismo a concebir una interpretación escatológica del tiempo, que distingue un tiempo histórico, la etapa de la mezcla con comienzo y límite, de la duración supratemporal en la que se desarrolla el drama de la explicitación divina.

Este proceso descriptivo si bien, como sostiene P. Ricoeur, entraña la temporalidad del relato, admite sólo un origen ontológico que no se confunde con el comienzo temporal. De ese modo desde la naturaleza soberana de Ahura Mazdâh por efecto del desdoblamiento en identidad y diferencia que implica la conciencia volitiva-cognoscitiva, dependen las manifestaciones divinas, arcangélicas y angélicas, y los universos eternos, espiritual y sutil, pero también la presencia eterna e irreductible de la oscuridad y el mal, inseparables de la diferencia. Su efectividad inextirpable e interinamente activa, al producir las condiciones transitorias de lo empírico y espacio-temporal, eclipsa con su hostilidad al mundo sutil, pero agotadas plenamente las posibilidades de la diferencia y distinción, los embates de lo diferente como voluntad de diferenciación quedan anulados. De este modo la potencia del Señor suprime la contrapotencia opositora y libre de Ahriman reduciéndola a la impotencia.

La intuición del dualismo iranio, por consiguiente, habiendo captado las naturalezas incompatibles del bien y del mal, no soslaya la originalidad de ambos principios, sino que los respeta en su propia esencia y la lógica interna que los rige, los jerarquiza de acuerdo con su misma actividad intrínseca y admite que ambas conductas conjugadas en el fondo no son ni acósmicas ni anticós-

micas, sino procósmicas. La filosofía y las religiones de Occidente, inclinadas a interpretar el mal y la materia como una ausencia de bien y de ser, han optado, salvo raras excepciones, por dejar a un lado los aportes de la reflexión irania reemplazándolos con respuestas racionales vacías. Estas últimas indicaciones obligan a examinar dos nociones del pensamiento iranio que ofrecen dificultades de interpretación en relación con su desarrollo histórico.

VII. LOS MAGOS PERSAS Y EL ZURVANISMO

Se ha sostenido que el zurvanismo, la religión de Zurván, el principio temporal de las creencias iranias que tanto llamó la atención de los observadores griegos y de los escritores cristianos que entraron en contacto con ellas, fue una herejía dentro del zoroastrismo, la religión practicada y enseñada por los magos caldeobabilónicos. Sin embargo, existen indicios documentales que permiten orientar la discusión de modo más conveniente.

1. *Los Magos*

La investigación que hace más de sesenta años llevó a cabo G. Messina sobre los magos, a menudo citada, pero mal aprovechada, no se ha superado hasta la fecha.

El estudio de los términos avésticos *mogu-*, que sólo aparece dos veces en el Avesta, pero especialmente del empleo en las *gâthâ* de los términos emparentados *maga-, magavan-, mathra-* y *sâsnâ*, sí ha demostrado que *maga* significa «don» (Y. 29.11; 46. 14; 51.11,16; 53.7), el don de la visión religiosa entregada por Ahura Mazdâh a Zarathuštra y cuyo contenido es el mensaje sólo comprendido y aceptado por él, por eso tiene la palabra pertinente, es decir, la expresión fiel de la revelación (*mathra* [= sánsc. *mantra*]-*sâsnâ*) o «enseñanza sagrada» (Y. 45.3; 29.8), la nueva sabiduría que Zarathuštra pide llegar a proferir de acuerdo con el Espíritu como si fuera su misma boca (Y. 28.11 [44.17]). *Magus* y *magavan*, a su vez, se refieren, a los convertidos y receptores de este don espiritual, diferente de la recompensa (*mizdâh*) en la tierra y en el mundo definitivo que ha de corresponder a quienes cumplan con los contenidos y preceptos del mensaje renovado. De este modo los vocablos *magu-, magavan* y *athravan* se aplican a los adeptos inmediatos del mensaje y obra de Zarathuštra, Vištâspa, Purušista, etc., y por ese motivo, el primero de los nombrados es el prototipo del convertido, como sostiene la tradición mazdeísta

(Molé, 1963, 383 ss.) y el entorno de la primera generación de convertidos y familiares del profeta ocupa un lugar tan relevante en las *Vidas* de Zoroastro.

El don espiritual de Ahura Mazdâh recibido por Zarathuštra se ha transmitido esotéricamente, pero tiene su primera aparición en el plano oficial cuando la clase sacerdotal de los magos, adoradores del Sabio y mensajeros de la antigua religión renovada como continuadores de Zarathuštra (Janto de Lidia, Eudoxo de Cnido, Hermodoro, Aristóteles), ocupa un puesto de privilegio en la corte de los reyes aquémenidas (Heródoto, *Historias, passim*), el mismo que le correspondió a Zarathustra en la corte del principado de Vištâspa.

El episodio del gran mago Gaumâta (Widengren, 1968, 163 ss.) y la lucha por el poder político inseparable de la autoridad religiosa, la derrota, retirada y alejamiento y expansión de muchos de éstos hacia Babilonia y la asimilación de conocimientos y prácticas de los sacerdotes caldeos en relación con la astronomía, el tiempo y el gran año (Beroso, *Babyloniaka*), explican asimismo la importancia que en determinado momento adquiere entre los magos la doctrina sobre el Tiempo, noción y divinidad que pertenece al fondo cultural indoiranio (iranio Zurvân, indio Kâla).

Los magos, coherentemente, durante las siguientes y sucesivas dinastías prosiguieron ocupando el lugar propio destinado al sacerdocio iranio que les correspondía, representaron la posición nacionalista conservadora, gozaron de prestigio de sabios entre las diversas culturas del Próximo Oriente Antiguo y mantuvieron viva la llama de la oposición, la resistencia y rebeldía contra las diversas invasiones que pretendieron aniquilar al Imperio Iranio (Macedonia, encarnada en *Aleksândra gojastak*, «el Maldito Alejandro», y Roma) y presentaron un frente común cuando el diálogo se tornaba imposible (cristianismo, maniqueísmo, islam).

Magos, monarcas teocráticos y pueblo, como la expresión de las tres funciones de la tradición indoeuropea, recogida y reformulada por Zarathuštra, han representado por siglos la permanencia de las creencias religiosas, políticas y económicas en la historia del Irán, habiéndose proyectado incluso hasta la Edad Media de Occidente en la organización cristiana feudal.

2. *El zurvanismo*

El testimonio más antiguo sobre el zurvanismo es del siglo IV a. n. e., nos ha llegado a través del filósofo neoplatónico Damascio (*De principiis* III, ii.3.1) y dice lo siguiente:

> Los magos y toda la raza aria, como también escribe Eudemo (de Rodas), unos llaman Lugar (*Topos* = *Twasa*) y otros Tiempo (*Chronos* = *Zurvân*) al todo inteligible y unificado. Desde él se han distinguido o un dios bueno y un demon malo, o antes de ellos, Luz y Tinieblas, como dicen algunos. Por consiguiente, de la forma que sea también ellos después de la naturaleza indiferenciada producen al distinguirse el orden doble de los seres superiores <de los que> uno es dirigido por Ohromazdes y el otro por Ahriman.

Esta noticia, en primer lugar, no establece diferencias inconciliables con las enseñanzas de Zarathuštra y ofrece cuatro conceptos generales sobre el zurvanismo formulados con ideas comunes a los griegos: 1) que la totalidad inteligible (*to noetón pan* = *topos noetós* de Platón y Plotino) es indistintamente llamada por los magos «Lugar», es decir, el dominio del Espíritu o «Tiempo», la duración sin límites, la propia del Aión que siempre es frente al Aión que rige la duración de la vida cósmica, que nace y se regenera; 2) que a partir de aquí se han distinguido los actos de un dios bueno y un demon malo; 3) que a esta distinción señalada les ha precedido una división en Luz y Tinieblas, por lo tanto, presente en la existencia inteligible, y 4) que desde una entidad indiferenciada primera se ha producido el orden doble, que cósmicamente encabezan Ohromazdes y Ahriman.

Esta cosmovisión de los magos iranios es la que asimismo ha conocido Plutarco de Queronea, erudito, filósofo y sacerdote de Delfos, la expone por partes en *Isis y Osiris*, como G. Widengren ha podido demostrar después de otros, y es lícito pensar que con anterioridad también usó esa enseñanza en el relato del *De facie in orbe lunae* sobre la tríada antropológica intelecto, alma, cuerpo que se relacionan con el sol, la luna y la tierra, respectivamente (Cattedra-García Bazán, 1993, 30 ss.).

Los elementos zurvanitas que yacen bajo el texto de *Isis y Osiris* son: la referencia a Zoroastro como mago, pues los magos aparecen como los representantes oficiales del zurvanismo, a la vez Zoroastro es legítimamente el primero de los magos; la paridad divina a causa de su origen común de Ohromazdes y Ahriman, por ese motivo a este último se sacrifican animales; la planta *omomi* citada por Plutarco es el *haoma/soma*.

El carácter de «mediador» de Mithra bajo la forma del sol actuando como juez es también zurvanita, igual que la alternancia entre los reinos bajo el dominio del dios bueno y el malo, los 12 000 años distribuidos en cuatro etapas y el asalto de Ahriman a la creación sutil de Ohrmazd con lo que se inaugura la etapa de la

mezcla. Además, si el Tiempo por el reparto de las suertes es soberano del conflicto que enfrentan el bien y el mal, llegará el tiempo en el que el portador de la ruina será sometido. Esto quiere decir que la soberanía de Ahriman está marcada y se diluirá, que ésta es administrada de acuerdo con las etapas temporales y que en ellas se indica su éxito provisorio y su fracaso definitivo.

Ahora bien esta tensión entre un Tiempo inmutable y otro pasajero administrado por el orden del destino es lo propio de la confrontación zurvanita a primera vista rígida entre el *Zurvân akarana* (el Tiempo ilimitado) y un «Zurván de larga duración» que ha llegado en testimonios recogidos por Eznîk de Kolb y Teodoro de Mopsuesta sobre la cosmogonía como vimos más arriba y que afirman que los persas consideraban al Tiempo como la divinidad más elevada subordinándole el dominio temporal de sus gemelos, Orhmazd y Ahriman, como hijos nacidos del sacrificio y de la duda, respectivamente (Molé, 1959, 302 ss.). La interpretación silenciada por la predicación de Zarathuštra alcanza su culminación reanimada por los magos venidos de Babilonia en la época parta postaqueménida, por esto es comentada en algunos de sus aspectos por Beroso. Pero esta concepción del Tiempo, siendo de raíz indoirania (Widengren, 968, 174 ss.), revela antecedentes en el Irán de muy alta antigüedad. Por esto si bien podría dudarse en admitir que las tabletas de Nuzi (siglos XIII o XII) mencionen el nombre de Zurván, sin embargo, la placa de metal procedente del Luristán (siglos VIII o VII) y que se conserva en el Museo de Arte de Cincinnati, representa a Zurván como un andrógino con dos dioses gemelos que salen de sus hombros (Duchesne-Guillemin, 1962, 184 ss.; Brisson, 1985, 47-51).

VIII. DESTINO UNIVERSAL DEL PENSAMIENTO IRANIO

Las ideas expuestas de la cultura del Irán que se materializaron en la práctica por la protección a la mujer, el rechazo del celibato y de la esclavitud, la promoción de la agricultura, la protección del matrimonio y la familia, y el respeto venerable por los antepasados, siendo también la del primer imperio de la humanidad, se trasmitió por gravitación propia y en un momento favorecida por dos lenguas francas, el griego y el arameo, por todo el Próximo Oriente Antiguo y ha dejado huellas indelebles en las culturas de pueblos que estuvieron en contacto con ella.

1. *La religión hebrea*

Para los judíos que asistieron a la destrucción de sus opresores asirios, antes y después de la liberación de la cautividad en Babilonia, Persia es el instrumento utilizado por Dios para la liberación de Israel y Ciro es denominado por el Déutero Isaías «su Ungido (*mâsiâh*)» (Is 45,1), y a la protección política y financiera para la reconstrucción de la nación liberada se debe agregar la influencia intelectual que la acompañó.

Zorobabel reedifica el templo de Jerusalén, cumpliendo Darío la promesa de Ciro, Nehemías, copero del gran Rey, reconstruye la ciudad y Esdras reúne y organiza las tradiciones de la *Torah*, «Ley de tu Dios y ley del rey» (*Esdras* 7,26) con las subvenciones de Artajerjes. Hay vínculos de amistad y aprecio entre persas y judíos a diferencia de las relaciones tensas con egipcios, griegos y romanos.

En la época postexílica comienza lo que se ha denominado el criptojudaísmo, que durante cinco siglos introduce ideas del esoterismo iranio en el judaísmo y permite la existencia de dos niveles de interpretación de las Escrituras, confluyendo por fin, en la Nueva Alianza cristiana.

Si bien es en el siglo VI a. n. e. cuando se encuentran las primeras formulaciones explícitas del monoteísmo hebreo y sobre su base se rechaza la posibilidad de un dualismo primordial, las influencias más llamativas provienen de la época de los últimos aqueménidas y del período parto (Du Breuil, 1982, 67 ss.; 1978), pues fueron los jefes partos quienes sostuvieron la insurrección judía contra el enemigo común, las ansias romanas de expansión. Por eso el dicho popular: «Cuando llegues a ver un corcel parto atado a una tumba palestina, está próxima la hora del Mesías».

El canal de influencias fueron los *hasidim*, los «pobres piadosos» para los que la religión judía era el centro de sus vidas, que profundizaban su sentido y que al igual que Nehemías en la corte real, desempeñaban trabajos rentados con familias persas pudientes y cuyas costumbres morales e ideas religiosas impresionaban la sensibilidad de su fe. Los *hasidim* (Josefo, Ant XII,17 ss.) se dividieron *ca.* 150 a. n. e. en esenios y fariseos (arameo *Pârsâh*/*Phârsâh* = «persa», es decir, «persianizador»), inclinados a la exégesis de las Escrituras, mientras que los saduceos adherirían a la letra.

Las creencias renovadas sobre ángeles y demonios se difunden en diversas obras. Es característico el libro de *Tobías* que opone Asmodeo (= *Aêšma daeva*: «el demonio de la Ira»), el

peor de los demonios, a Rafael, uno de los siete ángeles ante la gloria de Dios (3.8 y 11.15). En este mismo escrito hay otras muestras de influencia persa: el logro de un tesoro para el cielo con las buenas obras y el interés por un animal como el perro. La conocida periodización de la historia del libro de *Daniel* (2.31-45 y 7-12) es una nota zurvanita que contiene un modelo apocalíptico que se registra en el *Vahman Yašt*. El *Libro I de Henoc* refleja asimismo la historia del mundo organizada según el esquema zoroastriano, así como los elementos escatológicos y los testimonios sobre la resurrección que igualmente se ofrecen en el libro de *Daniel*, se registran en los libros I y II *de los Macabeos* (12.39-45; 7.14-29). Los signos apocalípticos que desarrollan los *Oráculos Sibilinos* ratifican en su estrato más antiguo un probado influjo de los *Oráculos de Hystaspa*. Pero para concluir con un tema que no es posible extender indefinidamente, el dualismo de los Espíritus que ofrecen los escritos esenios de Qumrân y de manera dramática en el *Rollo de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*, merece unas pocas líneas.

Los miembros del grupo de los esenios han recibido una revelación exclusiva de la verdad de un gran sabio, el Maestro de Justicia, quien pudo descifrar los misterios ocultos en las Escrituras hebreas: que el fin de los tiempos estaba próximo, que las profecías sobre la época final se referían a su comunidad como el resto mediador para la salvación y la preservación de la justicia y que ellos eran los «hombres de la Alianza Nueva». En estos escritos una voluntad sobrenatural se opone a la voluntad de Dios. Su origen residirá en los ángeles caídos de diferentes escritos con sus jefes al frente (Gen 6.4, 1Henoc 6.10-12, 10.4-12, Jub 1.20 y 10.11; *Rollo de la Guerra* XIII). El *Testamento de Neftalí* escribe resumiendo: «La ley del Señor y la ley de Belial» (2.6). Un pasaje de *La Regla de la Comunidad* (III.15-IV.20) condensa e ilustra estas influencias con una síntesis ratificatoria que incluye: la concepción judaizada del Dios Sabio único, el dualismo primordial de los espíritus en él originados y de los caminos que producen sus obras, la imposición del destino determinado por los tres tiempos de lo que ha sido, es y será, y la conclusión con un final del mundo que es al mismo tiempo renovación del venidero (Boyce, Grenet, Beck, 1991, 371 ss.).

2. *En la filosofía griega*

Los griegos atenienses orgullosos de su victoria contra la invasión persa, impresión que trasmitieron a las generaciones posteriores,

deben a los iranios ideas cruciales de su pensamiento. Probablemente Ferécides de Sira haya contribuido a la formación del zurvanismo de los magos (Boyce, 1982, 150 ss.), pero los pensadores jónicos: Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, por una parte, y Heráclito de Éfeso, por otra, han sido influidos por conceptos del pensamiento zoroastriano.

Mileto en el siglo VI a. n. e. es una ciudad de activos contactos comerciales, esto ha sugerido la hipótesis de los estímulos egipcios y babilónicos sobre los primeros filósofos de lengua griega. No se advierte, sin embargo, que estos autores preocupados por la cosmogonía y cosmología, podían acudir a reflexiones sobre estas cuestiones producidas con anterioridad por el sacerdocio iranio de manera más original y sistemática. Es posible que Tales después de la derrota de Creso por Ciro (546 a. n. e.) haya conocido a magos iranios y que su afirmación del agua como principio, se haya inspirado en el agua como una de las seis creaciones de Ahura Mazdâh. Del mismo modo siendo *Spenta Mainyu* tanto trascendente como inmanente se explica la expresión de Tales: «Todo está lleno de dioses».

Anaximandro también debe haberse aprovechado de la residencia de los magos en Mileto después de la victoria de Ciro, y dos conceptos fundamentales de su filosofía, la idea del principio de todos los seres como lo infinito (*to ápeiron*) y de la justicia cósmica compensatoria que hace a cada ser pagar la insuficiencia o el exceso según el decreto del tiempo, pueden haberse inspirado en la idea de «luz infinita» (*anagra Raoça*), la morada del Dios increado, y de *aša/arta*, el segundo de los *Ameša Spentas*.

Anaxímenes ha seguido más de cerca las ideas de su predecesor adoptando el principio infinito como aire, un soplo animador de los cuerpos, pero al otorgarle inteligencia a su principio, puede haber pensado en el Señor Sabio de la tradición irania.

Efectivamente, Heráclito de Éfeso considera nítidamente que lo divino es lo Sabio, que este cosmos es un fuego que se enciende y apaga con medida, completando la lista de los elementos en relación con el Irán, que la justicia cuida la regularidad del movimiento solar, que los cadáveres no se deben enterrar ni quemar, sino ser expuestos a los animales y pájaros, que las «almas secas» son las mejores, sin excluir su reincorporación, idea afín con la cosmovisión de los períodos cósmicos repetidos, pero admite que las mejores se relacionan con el fuego puro y el Sabio, etc. (West, 1971, 165 ss.). Sin embargo, las guerras médicas y el progresivo incremento del racionalismo griego fueron un obstáculo para que las influencias aumentaran, lo que no impidió que inci-

dieran en la aparición del orfismo-pitagorismo (West y Brisson) y que se reforzaran en la Academia de Platón por transmisión directa de Eudoxo de Cnido.

Efectivamente, Sócrates, centrado en su polémica con los primeros sofistas, da un decisivo viraje a la todavía corta tradición filosófica ateniense. Desvía el interés ontológico y cosmológico de los presocráticos hacia el metodológico y antropológico. Su definición de la dialéctica a partir de «distinguir, seleccionar, clasificar» (*dialégein*, en voz activa), como: «reunirse en común», con quienes tienen la idea de lo que cada cosa es, «para reflexionar clasificando las cosas en su género», lo que hace a los hombres mejores, más felices y capaces de dialogar (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV, 5, 10 ss.), abría un camino metafísico hacia un orden de realidades acabadas y otro de realidades cambiantes.

Platón profundizará esta distinción y dependencia de niveles y los estímulos del pensamiento de Zarathuštra que rematan en las reflexiones del *mênôg* y *gêtîg*, aunque con las diferencias que implica comprender el mundo según el tiempo lineal o en el cuadro mítico del tiempo cíclico, no debieron serle ajenos, puesto que en su época, reinando Artajerjes III, Persia dominaba los asuntos de Atenas. A través de Eudoxo de Cnido, quien frecuentó a los magos en Babilonia, estos influjos se multiplicaron en el filósofo y en la Academia: las cuatro virtudes (sabiduría, justicia, moderación y valentía) en que se educa al príncipe persa (*Alcibíades* 121e) son las mismas de la *República*, el predominio del término medio en el mixto como definitorio del comportamiento moral y el entender su opuesto como «exceso y defecto» (*Filebo* 24b y 64d) remite al *frehbût u apêbût* iranio, así como el alma mala del mundo del *Político* y las *Leyes* que se opone a lo bueno es un tributo al dualismo persa en el cuadro de los períodos cósmicos.

Estos datos concretos permiten explicar el interés creciente en el Platón maduro por la astronomía babilónico-asiria, la presencia de un persa y un caldeo en la Academia (cf. García Bazán, 1978) y la inclusión de Platón en la sucesión de Zoroastro de acuerdo con los milenarios zurvanitas, haciendo nacer a Platón 6 000 años después de Zoroastro (Eudoxo) o a Zoroastro 5 000 o 6 000 años antes de la guerra de Troya o la invasión de Jerjes (Hermodoro, Janto de Lidia) (Boyce, 1982, 259 ss.; 1991, 365). La atención que las doctrinas de los magos suscitan promueve entre los platónicos la redacción de obras sobre ellos (Heráclides del Ponto, Aristóteles) o les inspira posteriormente planteos sobre la materia, el mal y su origen y la presencia del alma en el cuerpo

como sucede con el medioplatónico Plutarco de Queronea según indicamos y el platónico-pitagorizante Numenio de Apamea (fr. 52) (cf. García Bazán, 1991, 215-218).

Plotino está convencido de la superioridad del intelecto helénico, pero sospecha al pensar la alteridad, posibilidad del sustrato material y de la manifestación del Uno para que brote del silencio, que sus raíces iranias podían justificarse, por eso escribe Porfirio: «Se esforzó por conocer directamente la filosofía que se cultiva entre los persas» (*Vida de Plotino* III).

Pero la historia de las influencias del Irán en el mundo helenístico no concluye con lo esbozado, pues cuando la práctica de los cultos de misterios griegos (Eleusinos y Dionisíacos), anatolios (Attis y Cibeles) y egipcios (Isíacos) invadan la cuenca del Mediterráneo, los misterios de Mitra, traídos por las legiones de Pompeyo, se impondrán en Occidente siendo los rivales naturales del cristianismo en expansión (cf. Turcan, 1992). Y cuando la teúrgia a través de la filosofía que enuncian los *Oráculos Caldeos* se enseñe e incorpore en los neoplatónicos posteriores a Plotino (Jámblico, Siriano, Proclo, etc.), nuevamente el saber y la práctica de los magos como una de las vías de liberación encontradas por la humanidad se impondrá a la mente de los más sabios (cf. García Bazán, 1991, 9 ss.) y competirá con el pensamiento cristiano, aunque será condenada por Arnobio y san Agustín.

3. *En el cristianismo primitivo y el gnosticismo*

Por las expectativas mesiánicas, las ideas sobre el fin del mundo del judaísmo intertestamentario y la extensión de una corriente de interpretación esotérica, el cristianismo ha surgido de un medio religioso fuertemente moldeado por el pensamiento iranio. Ideas fuerza del mensaje de Jesús de Nazareth como la proclamación del Reino, la concepción de la plenitud de los tiempos y la derrota de Beelzebul y su identificación con el Redentor, así como las que asocia el medio evangélico de la concepción virginal, el juicio individual y final de las almas, la resurrección de los cuerpos, los signos apocalípticos de la conclusión del mundo y la promesa de su transformación en «nuevos cielos y una nueva tierra» de carácter paradisíaco, reflejan nociones e imágenes familiares al universo religioso del Irán. Pero se deben distinguir dos aspectos: uno es el iranismo de la gran Iglesia que se confunde con la aculturación judía, la interpretación pro farisea de Pablo de Tarso y la tradición heresiológica romana, ortocrática y antignóstica; el otro, es el representado por el iranismo de los gnósticos.

La teología irania, como lo avizoró la *Religionsgechistliche Schule* y lo confirman los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi, ha influido a los autores gnósticos en algunos de sus conceptos fundamentales. La intuición del desarreglo de Sofía, efecto de la elección libre del último de los Eones, la importancia de este tropiezo originado en el Pleroma y que es el antecedente precósmico del mundo como producto abortivo, el gobierno sobre él del demiurgo como gran Arconte, las etapas de la obra demiúrgica obrando el Espíritu imitador (el *antímimon pneuma* del *Apócrifo de Juan*), que comparte activamente el desorden de Sofía que oprime al pneuma caído, pero ignorando, como Ahriman, que con la creación colabora en el cumplimiento del designio del Logos Salvador, justifican asimismo que otros aspectos claves de la interpretación gnóstica estén en relación con las reflexiones más elevadas de la teología zoroástrica: la derivación progresiva y la constitución del Pleroma divino, la caída previa como raíz del mundo sensible y el retorno al origen del pneuma transformado escatológicamente una vez cumplida la obra del Salvador con la ayuda de los ritos iniciáticos. Estas líneas exegéticas se cultivaron, sin embargo, en los comienzos cristianos entre iniciados provenientes del judaísmo esotérico.

El movimiento gnóstico comparado con otras corrientes se caracteriza por ser insólitamente original y coherente, ya que se basa en la intuición del espíritu en Dios y reconoce, por lo tanto, en él los tres momentos de lo uno y distinto del ser personal: Padre, Espíritu Santo como su seno e Hijo como el Intelecto o conocimiento del Padre entregado amorosamente a su Voluntad. De esta instancia central dependen los que aparentan ser sus defectos: elitismo espiritual, escatologismo y anticosmismo. Su convicción del fin de la historia y el retorno al Padre es contrario al tiempo cíclico de los griegos, pero el rechazo del cosmos es tanto antagónico a la creación de Yahvé, como al mundo *gêtîg* zoroastriano y al trasmundo católico. En realidad, el anticosmismo gnóstico nace del cotejo a fondo del problema del origen del mal, como poder de oposición al Padre y, por eso, se apoya en la respuesta de Zarathuštra al par que se le contrapone.

Para el zoroastrismo la elección primordial de los Espíritus genera los dos caminos que proceden de una potencia que es igual, pero de signo diferente, mezclándose en el mundo sensible, por eso la respuesta consiste en el logro de la impotencia del Malo con el compromiso y la ayuda del Bueno. El Mal es adverso y perdurable y sólo puede ser neutralizado. Judíos y cristianos, empero, ante la soberanía creadora de Dios, vislumbran el Mal

como una criatura que se rebela en el comienzo del tiempo contra la Voluntad de Dios y que tiene que ser dominada, reducida y castigada en esa misma temporalidad. La imprecisión de límites entre lo sobrebrenatural y natural invita a la filosofía a diluir racionalmente la realidad del Mal. Los gnósticos perciben con congruencia, como los zoroastrianos, que el origen del mal se determina en el Pleroma, pero no en el comienzo de la actividad espiritual, sino en el límite de su procesión, por eso la caída de Sofía produce como consecuencia la creación del mundo, pero que al proceder de la potencia más débil —no de la más alta como en el caso de Zoroastro— está destinado a extinguirse y es una ilusión que oculta lo verdaderamente real.

Los gnósticos, como cristianos que separándose de corrientes esotéricas judías han visto en el Cristo la forma plena de la obra de salvación y se han propuesto continuarla, conocían el ingrediente iranio de las capas criptojudías de las que culturalmente venían. Este origen histórico explica no sólo que hayan incluido en sus tradiciones que remontan a Set la sabiduría de los magos zoroástricos (*Tres estelas de Set*, apocalipsis de *Zostriano* y de *Zoroastro*) (cf. Piñero *et al.*, 1995), sino asimismo la periodización zurvanita del tiempo histórico en la aparición de los sucesivos Iluminadores (*Apocalipsis de Adán, Gran libro del Espíritu Invisible*). Reconociendo los mismos antecedentes Mani, por otra parte, integraba en la línea de los Mensajeros de Dios a Buda en la India, Zoroastro en Persia, Jesús en Occidente y él mismo, Mensajero del Dios de la Verdad, en Babilonia (*Sâhbuhragân*).

Es razonable, por lo dicho más arriba sobre los *Oráculos Caldeos* como vía de salvación inspirada por los magos persas, que san Agustín se haya opuesto en Occidente a esta reanimación enojosa (*Ciudad de Dios*) y que en el Oriente el islam triunfante la haya silenciado. Pero cuando el pensamiento islámico ha buscado profundizar esotérica o místicamente sus creencias ha recurrido al viejo fondo cultural mazdeo (Sorahvardi, Ibn 'Arabi [Corbin, 1962, 177 ss.]), cuando el cristianismo se constituyó como Cristiandad adoptó el viejo patrón indoiranio de las tres funciones y siempre que se toman perentorias las cuestiones últimas sobre la agresividad del mal y la comprobación de la violencia interior y exterior que atormenta y oprime a la humanidad, la intuición irania de la coexistencia eterna de la luz y las tinieblas y de su ayuntamiento en la historia (la *syzygía* del bien y del mal de las *Pseudoclementinas* judeocristianas), parecen ser una clave de interpretación filosófica (Max Scheler), psicológica (C. G. Jung)

y sociológica (O. Patterson) más efectiva que el entendimiento de la realidad del mal como privación del bien.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y testimonios

Geldner, K. F. (1886-1895), *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien,* I-IV, Stuttgart.
Bidez, J. y F. Cumont (1973), *Les mages hellénisés,* I-II, «Les Belles Lettres», Paris (1.ª ed. de 1938).
Darmesteter (1960), *Le Zend-Avesta* I-II, Maisonneuve, Paris (1.ª ed. de 1892-1893).
Duchesne-Guillemin, J. (1948), *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Maisonneuve, Paris.
Gershevitch, I. (1958), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
Insler, S. (1975), *The Gâthâs of Zarathustra*, Brill, Leiden.
Kellens, J. y E. Pirart (1988), *Les textes vieil-avestiques*, I, Wiesbaden.
Menasce, P. J. de (1945), *Skand-Gumânîk-Viçâr (La solution décisive des doutes)*, Librairie de l'Univérsité, Fribourg.
Zaehner, R. C. (1955), *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.
Zaehner, R. C. (1983), *Las doctrinas de los magos*, Lidiun, Buenos Aires.

Estudios (selección)

Bianchi, U. (1958), *Zamân I Ohrmazd*, Società Editrice Internazionale, Torino.
Bianchi, U. (1976), *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
Boyce, M. (1975), *A History of Zoroastrianism,* I-II, Brill, Leiden (2.ª ed. con correcciones 1989).
Boyce, M.; F. Grenet y R. Beck (1991), *A History of Zoroastrianism,* III, Brill, Leiden.
Breuil, P. du (1978), *Zarathustra et la transfiguration du monde*, Payot, Paris.
Breuil, P. du (1982), *Le Zoroastrisme*, PUF, Paris.
Brisson, L. (1985), «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens», en D. Tiffeneau, *Mythes et représentations du temps*, CNRS, Paris, pp. 37-55.
Corbin, H. (1960), *Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Buchet/Chastel, Corrêa.
Duchesne-Guillemin, J. (1953), *Ormazd et Ahriman*, PUF, Paris.
Duchesne-Guillemin, J. (1962), *La religion de l'Iran Ancien*, PUF, Paris.

Duchesne-Guillemin, J. (1977), «Irán Antiguo y Zoroastro», en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. 2, Siglo XXI, Madrid, pp. 406-490.
Duchesne-Guillemin, J. (1979), «La Iglesia sasánida y el mazdeísmo», en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las Religiones*, vol. 5, Siglo XXI, Madrid, pp. 1-36.
Dumézil, G. (1952), *Les dieux des indo-européens*, PUF, Paris.
Eliade, M. (1978), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* I-II, Cristiandad, Madrid-1979, pp. 319-349, 477-486 y 301-322, respectivamente.
Flusser, D., «Hystaspes and John of Patmos», en Sh. Shaked (ed.) (1982), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages,* Ben-Zvi Institute, Jerusalem, pp. 12-75.
García Bazán, F. (1967), *El problema del dualismo en la religión del Irán: algunas influencias*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
García Bazán, F. (1978), «Platón, el platonismo y el Oriente»: *Revista Nacional de Cultura* I/1, pp. 45-66.
García Bazán, F. (1986), «Il sacro e le religioni dell'Oriente», en *Fondamenti*, Paideia, Brescia, pp. 141-172.
García Bazán, F. (1991), *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1991.
García Bazán, F. (1993), *El cuerpo astral*, Obelisco, Barcelona, 1993.
García Bazán, F. (1995), «Religión», en G. Vidal, F. Lolas Stepke y R. D. Alarcón, *Enciclopedia Iberoamericana de Psiquiatría*, Editorial Médica Panamericana, Buenos Aires.
García Bazán, F. y O. Cattedra, «La concepción del «camino de los padres y de los dioses» en la India Antigua y en el Mundo Helenístico»: *Epiméleia. Revista de Estudios sobre la Tradición* II/3 (1993), pp. 9-60.
Gershevitch, I., «Zoroaster's Own Contribution»: *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), pp. 12-38.
Gignoux, Ph., «"Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien»: *Journal Asiatique* 267 (1979), pp. 54-67.
Gignoux, Ph., «Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen», en C. Kappler (1987), *Apocalyses et voyages dans l'au-delà*, Cerf, Paris, pp. 351-374.
Gignoux, Ph., «Religions de l'Iran Ancien. Resumés du Cours»: *Annuaire EPHE* 101 (1992-1993), pp. 139-143.
Gnoli, G., «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite»: *Revue de l'Histoire des Religions* CCI/2 (1984), pp. 115-138.
Gnoli, G., «L'Iran Antico e lo Zoroastrismo», en J. Ries (dir.) (1990), *L'Uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaka Book-Massimo, Milano, pp. 105-147.

Laperrousaz, E.-M. y J. Lemaire (1994), *La Palestine à l'époque perse*, Cerf, Paris.
Menasce, J. P. de (1958), *Une encyclopédie mazdéenne, Le Dênkart*, PUF, Paris.
Messina, G. (1930), *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.
Molé, M. (1963), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien*, PUF, Paris.
Molé, M. (1959), «La naissance du monde dans l'Iran préislamique», en *La naissance du monde (Sources Orientales I)*, Seuil, Paris, pp. 301-328.
Monnot, G. (1974), *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Vrin, Paris.
Piñero, A.; J. Montserrat y F. García Bazán, (1995), *Textos gnósticos. Biblioteca completa de Nag Hammadi*, vol. I, Trotta, Madrid.
Turcan, R. (1992), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris.
Varenne, J. (1966), *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Seuil, Paris.
West, M. L. (1971), *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford.
Widengren, G. (1968), *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris (trad. de L. Jospin = *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965).

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO ORIENTAL EN LA EDAD MEDIA

Rafael Ramón Guerrero

I. INTRODUCCIÓN

En su naturaleza religiosa, política, social y cultural, el mundo islámico ha sido objeto de un olvido y de una desidia multiseculares, ya desde la Edad Media, en que fue mirado como espejo del cristianismo, lo que motivó que fuera considerado desde una perspectiva, viciada en su origen, que contribuyó a desfigurar su realidad. Una visión popular, creada en torno a lo imaginario, dio lugar a una percepción del islam como un símbolo de terror, de devastación, de lo demoníaco y de lo bárbaro, puesto que fue visto a través de una imagen especular y negativa por tanto: era una religión fundada por un hombre fanático, corrupto e inmoral para gentes intolerantes, sectarias y depravadas. Esta imagen perduraba aún en el Siglo de las Luces, como lo prueba la peyorativa visión que de Mahoma nos da el artículo «Filosofía de los sarracenos o árabes», compuesto por Diderot para la *Enciclopedia*. La otra visión surgía del conocimiento que del islam y de algunos elementos de la cultura islámica se iba teniendo en la Europa latina; era una percepción creada en torno a lo racional, en la que el papel más importante lo jugó el conjunto de textos científicos, religiosos, filosóficos y literarios, traducidos al latín y al castellano. Esta tarea de conocimiento y apropiación fue fomentada con el fin de servirse de ellos como instrumentos para combatir el islam por medios pacíficos.

Por fortuna, esta doble visión ha ido desapareciendo paulatinamente, aunque se mantengan ciertos prejuicios incluso en medios académicos y cultos. Se han realizado ya muchos estudios que han puesto de manifiesto los diversos resultados positivos e

innegables y los distintos ámbitos de conocimiento y de valiosas técnicas que se desarrollaron en la civilización islámica. Sin embargo, sólo algunos aspectos de ésta han sido suficientemente estudiados hasta ahora. Como decía Maxime Rodinson, «las ignorancias están tan generalizadas como los discursos. El especialista se ve obligado a menudo a sufrir al escuchar o leer afirmaciones erróneas o, al menos, insuficientemente matizadas o situadas en una falsa perspectiva» (Rodinson, 1981).

Así, saber que la filosofía árabe comenzó a ser conocida y estudiada en Occidente a partir de la segunda mitad del siglo XII y que en el siglo siguiente comenzó a ejercer tal influencia que Renan pudo decir, a mediados del siglo XIX, que la introducción de los textos árabes en los estudios occidentales dividió la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos períodos completamente distintos, es doctrina muy divulgada y conocida ya. Sin embargo, tener conciencia de que toda la civilización y cultura árabe e islámica es merecedora de consideración y de estudio por sus propios valores, por el extraordinario quehacer de elaboración y creación que llevó a cabo, y no sólo como mediadora o mera transmisora del saber de la antigüedad, es algo mucho menos conocido que lo anterior, y, desde luego, no tan admitido.

Desde el siglo pasado y a lo largo de éste se han efectuando investigaciones que toman como punto de partida el descubrimiento y edición de textos, algunos hasta ahora ignorados y otros sólo conocidos en condiciones muy deficientes, y que permiten comprobar el valor, la novedad, la originalidad, la calidad y la excelencia del pensamiento islámico. Estas investigaciones se han plasmado en un gran número de trabajos que abarcan desde voluminosas obras hasta reducidos artículos de pocas páginas, pero no por ello carentes de interés y de actualidad. Basta repasar la «Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas», publicada por Miguel Cruz Hernández (1988, 110-126), donde selecciona solamente algunos trabajos y monografías, para darse cuenta del importante número de publicaciones existentes hoy.

El hecho de que continuamente estén apareciendo ensayos más o menos extensos y artículos de revistas dedicados sólo a dar cuenta de las publicaciones sobre filosofía árabe es síntoma del esfuerzo que se está produciendo para facilitar el conocimiento de la civilización islámica, aunque en ocasiones el resultado de este esfuerzo no sea lo suficientemente comprensivo del islam a lo largo de los siglos.

En las siguientes páginas ofrezco una muy elemental visión de lo que ha sido el pensamiento en el islam oriental en su conjun-

to, de sus principales logros y resultados, prescindiendo de detalles que requerirían no unas cuantas páginas, sino amplios volúmenes.

II. LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO EN EL ISLAM

1. *El sentido del islam*

Cuando se habla del islam parece que, necesariamente, habría que referirse a una religión concreta, a una determinada concepción de las relaciones del hombre con Dios, que se materializó en la historia de la humanidad en el momento en que el profeta Muḥammad vino a dar a conocer la Palabra de Dios a los hombres, y que todavía hoy conserva su vigencia radical.

Sin embargo, el término «islam» engloba algo mucho más amplio, puesto que abarca realizaciones históricas que, en algunos casos, muy poco tienen que ver con la originaria referencia a esa religión revelada. El islam, esencial y originariamente, es, en efecto, una religión, que predica y afirma, en primer lugar, la aceptación de Dios como la única y verdadera realidad de la que todo el universo depende; en segundo lugar, el reconocimiento de la misión divina del Enviado Muḥammad, tal como proclama la *šahâda*, la fórmula de la profesión de fe musulmana: «Sólo hay un único Dios y Muḥammad es Su enviado». Los principios doctrinales fundamentales de tal religión están contenidos en el Corán, que es la Palabra misma de Dios comunicada a su Profeta.

Además de aludir a este fenómeno religioso originario, el islam es también una concepción del mundo en la que están implicadas tanto una organización social y política como una civilización material y una cultura espiritual, con sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costumbres, de normas éticas y de ideas más o menos generales sobre el hombre y el mundo. Sin olvidar que el islam es, asimismo, una historia, la de su propio desarrollo dialéctico.

Pero el término «islam» contiene, igualmente, una acepción geográfica, presente también en el concepto medieval de «cristiandad»: menciona el ámbito espacial en que vive la comunidad islámica, en virtud de las dos regiones en que, en el derecho musulmán y desde los orígenes mismos de este concreto hecho religioso, quedó dividido el mundo: la *dâr al-Islâm*, la «casa del islam» o región en que la autoridad islámica era total y completa, aunque en ella coexistieran musulmanes y no musulmanes, que

vivían allí en concepto de *d̠immî*, de «cliente», con su autonomía, libertad y jurisdicción propia en tanto que comunidad socio-religiosa no musulmana, por una parte; y la *dâr al-ḥarb*, o «morada de la guerra», el resto del universo no sometido a la autoridad musulmana, la «tierra de infieles». Un ejemplo de esta acepción geográfica del término «islam» nos lo dan Serafín Fanjul y Federico Arbós al dar a la *Riḥla* o viaje de Ibn Baṭṭûta el subtítulo de *A través del islam* (Fanjul y Arbós, 1989).

Tiene esto que ver con la denominación de «islámico» dado a un pensamiento en el que, a veces, su contenido —piénsese en el desarrollo de las ciencias naturales, matemáticas, astronomía, óptica o medicina— no tiene relación alguna con la religión, sino que es nombrado así sólo porque se desarrolló en el seno de la *dâr al-Islâm*, esto es, en la zona geográfica que estuvo bajo dominio musulmán durante la Edad Media. Igual ocurre con la denominación de «árabe» o «árabo-musulmana» (Rodinson, 1981, 10-45).

De hecho, la importancia del significado del vocablo «árabe» estriba en su carácter preislámico, puesto que es sobre la cultura arábiga de los siglos anteriores al nacimiento de Muḥammad sobre la que se edificó el islam, que se apropió de y transformó algunas características de aquella cultura. De hecho, para comprender en su total complejidad el pensamiento elaborado en la *dâr al-Islâm* sería menester reconocer y discernir los elementos pertenecientes a la cultura preislámica presentes en aquél.

El islam surgió cuando Muḥammad fundó una organización terrenal y una comunidad, cuya ley —política, social y ética a la vez— tiene su fuente principal en el Corán, el Libro Sagrado revelado por Dios a su Enviado y cuyo sentido necesita ser comprendido. El islam fue tachado durante la Ilustración de ser una religión cerrada al conocimiento y a la ciencia; sin embargo, el texto sagrado, que es palabra siempre actual para los musulmanes, invoca de continuo la necesidad de apelar al conocimiento y al saber. Aleyas coránicas y hadices atribuidos a Muḥammad exigen que todo musulmán amplíe su conocimiento, invitándole, como interpretaba Averroes, a hacer uso de la reflexión y de la argumentación racional. Y la Escritura afirma que el creyente debe «leer» también en los numerosos signos que se le ofrecen en la naturaleza. Se invitaba, así, al hombre a realizar un quehacer de tipo intelectual, que tuvo como consecuencia la constitución de un pensamiento, que fue tomando forma a lo largo de diversas etapas y bajo distintas manifestaciones. Los diferentes planos de desenvolvimiento doctrinal configuraron las llamadas

«ciencias religiosas», sobre todo el derecho y la teología, y las «ciencias auxiliares», entre las que constan como más notables e importantes la gramática y la historia, además de la literatura, preislámica en su origen, pero que luego tuvo como modelo la prosa árabe del texto coránico.

Este quehacer de tipo intelectual obligó a los musulmanes a llevar a cabo una hermenéutica: hubieron de «leer» la Palabra de Dios escrita en el texto revelado. Pero no se trataba, como sugiere el término árabe con el que se designa el Libro, de un mero leer, de un proferir con la boca o un repasar con los ojos lo que está escrito. Al contrario, lo que se pretende con esa lectura es dar inteligencia al texto, interpretarlo, para descubrir lo dicho verdaderamente allí. La Ciencia de la Interpretación (*'ilm al-ta'wîl*) completaba la Ciencia de la Revelación, la de la letra dictada por el Ángel al Profeta (*'ilm al-tanzîl*). Fueron las dos primeras ciencias que surgieron en el islam y llegarían a formar parte de las llamadas Ciencias Tradicionales, cuyo fundamento estaba en las prescripciones del Libro y de la Tradición, establecidas por Dios y el Enviado, según podemos leer en Ibn Jaldûn.

Con estas dos primeras formas de conocimiento —en árabe ambos términos, ciencia y conocimiento, se dicen lo mismo, *'ilm*— se pusieron de manifiesto los diferentes niveles de significación y de inteligibilidad que funcionaban en el texto revelado desde que éste comenzó a ser leído e interpretado. En esos niveles se esbozan determinados conocimientos virtuales, que con posterioridad fueron elaborados, explicados y descritos por diferentes pensadores musulmanes. El Corán se presentó, de esta manera, como un texto siempre abierto y nunca cerrado, capaz de descubrir horizontes tan amplios, que aún hoy permite lecturas y temas de reflexión válidos.

2. *La elaboración de nuevos conceptos*

Muy pronto comenzó la discusión de ideas y conceptos, a partir de la divergencia que se podía encontrar en algunos enunciados coránicos, de la que resultaba un gran desacuerdo entre los creyentes. La tarea de fijar por escrito el texto coránico, emprendida ya por el primer sucesor de Muḥammad, Abû Bakr, y culminada durante el califato del tercer sucesor, ʻUṯmân, significó la selección de unas determinadas lecturas y el rechazo de otras, lo que tuvo implicaciones de tipo ideológico.

Las primeras discusiones fueron de tipo político, vinculadas al problema de la sucesión, y surgieron por las ambiciones contra-

puestas de los pretendientes a la jefatura de la Comunidad. Suscitaron diversas actitudes que tuvieron graves consecuencias históricas, poniendo de manifiesto ya las vinculaciones existentes entre religión y política en el islam. Por una parte, aparecieron tres grandes formaciones político-religiosas: los *sunníes* o seguidores de la «tradición»; los *šî'íes* o «partidarios» de la Familia del Profeta; y los *jâriŷíes* o «los que se salieron», «se separaron», primero de los šî'íes y luego de los sunníes. Por otra parte, estas actitudes dieron nacimiento a las primeras cuestiones de tipo teórico que se plantearon en el islam, referentes a la definición del poder y las condiciones de validez para el acceso al cargo; el estatuto del buen musulmán, referente a la fe y las obras, para ser investido con el poder; y, como consecuencia de ello, la aclaración de la libertad humana, esto es, la responsabilidad del hombre sobre sus actos o la predeterminación de éstos por Dios.

Los sunníes rechazaron todos aquellos grupos o sectas que no se apoyaran completamente en el Corán y en la Tradición. Afirmaron una pluralidad de atributos en Dios; sostuvieron la noción de *iŷmâ'*, «consenso comunitario», como fuente fundamental del islam, junto con el Corán y la Sunna (Tradición); y reconocieron la legitimidad de cualquier poder establecido, al que se debe obedecer siempre que no ordene la desobediencia a Dios.

Respecto al problema de la libertad, hubo dos posturas claramente delimitadas. Los *qadaríes* eran los partidarios de la entera determinación (*qadar*) de los actos por parte de los hombres; es decir, sostenían la total libertad y responsabilidad humana. Los *ŷabaríes* afirmaban la «coacción», la «inexorabilidad» (*ŷabr*) de los decretos divinos, por lo que mantenían que Dios crea los actos del hombre y que éste no tiene nada que ver con ellos.

A partir de estas reflexiones se fueron formando las ya citadas ciencias tradicionales, destacando las estrictamente religiosas, el derecho y la teología. Ésta, aunque tuvo sus orígenes en las reflexiones sobre la unidad y unicidad de Dios (*tawḥîd*) y en la discusión sobre los atributos divinos y la naturaleza creada o increada del Corán, sin embargo sólo llegó a constituirse como ciencia cuando el mundo árabe entró en contacto con la sabiduría griega.

El derecho (*Fiqh*), en cambio, se configuró como tal por la necesidad de crear una normatividad legal que debía regular la vida del creyente en su relación con Dios y con los otros hombres. Además de apelar a las tres fuentes citadas, la elaboración de esta ciencia requirió una metodología que consagrara las soluciones propuestas a las nuevas circunstancias que se ofrecían al

islam. Los procedimientos que se utilizaron, distintos según las diferentes escuelas, tenían como base común una reflexión racional.

La exégesis coránica y la metodología jurídica requerían el concurso de otras disciplinas que sirvieran como auxiliares, entre las que conviene destacar la gramática y la historia. Sobre ésta volveré más adelante. A pesar de los distintos orígenes que se le han asignado, la gramática se inició en la necesidad de fijar el texto revelado que tuvieron los musulmanes, con la elección de unas determinadas pautas. Después, a medida que fueron apareciendo distintas escuelas, entraron en contacto con la gramática y la lógica griegas, se consolidó la gramática árabe y se elaboraron muchas nociones y categorías específicamente musulmanas. El estudio de la lengua cobró tal importancia que hasta los mismos filósofos se interesaron por ella en su intento de comprender la relación existente entre pensamiento y lenguaje.

Finalmente hay que mencionar otra de las formas del pensamiento islámico, cuyo origen está en la misma revelación y en los primeros tiempos del islam. Se trata de la mística o *taṣawwuf*, entendida como una nueva manera de acercamiento a Dios. Se caracteriza por el rechazo del aspecto formal y legalista de la religión y la afirmación de una vía de iluminación interior, por la que el alma, a través del amor, alcanza la unión con Dios. En su elaboración más completa, esta mística acudió al sistema neoplatónico, que le proporcionó suficientes elementos para explicar la realidad.

3. *La recepción de la cultura griega y la renovación de las ciencias islámicas. La teología. La historia*

La escasa cultura que los beduinos de los desiertos de Arabia poseían antes del advenimiento del islam quedaba reducida, fundamentalmente, a la poesía, expresada en un lenguaje de notable riqueza, con una métrica y una rima que se convirtieron en pauta y modelo para la poesía posterior, en la que se exponía la vida del desierto, con su sistema de vida dura y rudimentaria, con cantos al amor y a la guerra, al agreste paisaje y a los valores propios del hombre de los yermos campos. Lo que la Arabia preislámica aportaba, pues, a la configuración de lo que luego llegaría a ser una gran civilización era una lengua que, la más rica del tronco semítico, se convertiría en el instrumento a través del cual esa civilización se expresó; tuvo tal importancia, que llegó a reemplazar las lenguas propias de los territorios en que se impuso el islam.

Por su parte, el movimiento fundado por Muḥammad aportó a esa civilización una fe, es decir, un sistema de creencias y de culto, una determinada concepción del Estado y unos desarrollos doctrinales, que son los que permiten definir al islam como unidad religiosa, política y cultural.

4. *La recepción de la cultura antigua*

Pero, para poder entender en toda su complejidad la realidad de la riquísima civilización que se produjo en el mundo islámico durante su época clásica —siglos VIII al XIV—, no sólo hay que estudiar estos dos aspectos internos, sino también aquellas influencias externas, que el islam pronto asimiló, procedentes de las culturas con las que el islam se fue encontrando en su rápida y vasta expansión territorial y que le prestan, a la vez que una unidad contenido, una rica diversidad de manifestaciones. Destacan, entre muchas otras culturas, las asentadas en el norte de Egipto, con sede en Alejandría, en donde cristianismo y filosofía griega llevaban siglos de permanente contacto; en Siria, con Antioquía, Nísibis, Edesa y Harrân, donde existían numerosas comunidades de cristianos «orientales», los monofisitas y los nestorianos; y, en fin, Persia, donde el sasánida Šapûr I habían fundado la ciudad de Ŷundišapûr, centro de estudios clásicos, en donde florecía un hospital en el que numerosos estudiantes aprendían la medicina de manera práctica, cuando llegaron los árabes en el año 638, y cuyo esplendor perduró hasta que Bagdad se convirtió en centro receptor y difusor de cultura, a fines del siglo VIII.

Aunque todas estas influencias tuvieron notables consecuencias en todos los ámbitos de la civilización musulmana, sin embargo fue el saber que provenía de la Grecia clásica, conservado de una u otra manera en esas culturas, el que realmente contribuyó poderosamente a la consolidación de aquella civilización.

El proceso de asimilación del pensamiento griego comenzó primero de una manera difusa, a través del contacto directo y personal que los musulmanes mantuvieron con quienes conservaban aún las huellas del pensamiento helénico. Éste se fue infiltrando a través de tres vías. En primer lugar, por la transmisión oral de dichos y máximas, que eran imagen y reflejo de formas sapienciales de conducta; se expresó en un tipo de literatura de carácter didáctico, constituido por las obras en que se exponen vidas y dichos de filósofos, que tuvo su eco en la literatura medieval castellana. En segundo lugar, por la necesidad de aprender ciencias de tipo práctico, evidenciada en anécdotas como la del

príncipe omeya Jâlid b. Yazîd (*ca.* 708), que quiso conocer los secretos de la alquimia e hizo venir sabios de Alejandría para traducir textos del griego al árabe, o la del califa abasí al-Manṣûr (775), que solicitó del emperador de Bizancio obras de matemáticas. En tercer lugar, por mediación de un saber religioso ya impregnado de filosofía griega: la teología cristiana oriental, elaborada especialmente en Damasco, que obligó a los musulmanes a acudir a las mismas fuentes que usaban los teólogos cristianos para defenderse de los ataques de éstos, como los que hizo Juan Damasceno (*ca.* 749), que caracterizó al islam como herejía del cristianismo.

Este proceso de transmisión culminó con el gran movimiento de traducción al árabe de obras griegas, que se inició en el último tercio del siglo VIII y que no finalizó hasta comienzos del siglo XI, en que prácticamente todo el saber griego estaba vertido al árabe, a veces con varias traducciones de un mismo texto, como ocurrió, por poner un significativo ejemplo, con la *Metafísica* de Aristóteles.

Esta labor de traducción en el mundo árabe venía precedida por una tarea similar realizada en Siria, que es la que explica la existencia de traductores versados en su trabajo y el hecho de que muchas obras filosóficas y científicas griegas fueran vertidas del siriaco al árabe, mientras que otras lo fueron directamente del griego al árabe.

A lo largo de los casi doscientos cincuenta años que duró la obra de traducción, desde el 754 hasta aproximadamente el año 1000, se sucedieron tres períodos, con características definidas cada uno de ellos, durante los cuales se tradujeron obras doxográficas, que dieron a conocer los presocráticos, algunos diálogos de Platón, casi todas las obras de Aristóteles con ciertos comentarios suyos compuestos en las escuelas neoplatónicas de Atenas y Alejandría, así como textos de Plotino —disfrazado como Aristóteles—, Porfirio y Proclo; también se tradujeron muchos escritos de Galeno relacionados con la filosofía. Al no existir distinción entre las diversas disciplinas, por ser consideradas como partes de la enciclopedia filosófica, se tradujeron obras de tipo práctico y de tipo teórico indistintamente.

La tarea de traducción planteó diversos problemas metodológicos, resueltos de manera satisfactoria por los distintos traductores. Esos problemas tenían que ver con el establecimiento del texto que se había de traducir, con la especialización en determinados temas —Ḥunayn b. Isḥâq decía que no traducía textos de matemáticas porque era profano en ellas— y con la revisión y

la corrección del lenguaje empleado. A su vez, la aportación de las traducciones se dejó sentir en el nivel lingüístico, por la creación de un vocabulario técnico y por reflexiones sobre el lenguaje; pero, sobre todo, en la influencia que ejercieron sobre el pensamiento islámico que se estaba desarrollando y que motivó que éste sufriera profundas modificaciones en algunas de sus formas.

Porque, en efecto, el contacto con el pensar de Grecia dio lugar a la aparición de tres grandes orientaciones en el mundo islámico. En primer lugar, una tendencia anti-racionalista, que se afirmó ahora y que se caracterizó por el rechazo de toda aportación ajena a la Revelación y a la Tradición. En segundo lugar, un movimiento, muy amplio en sus manifestaciones y expresiones, que adoptó una actitud intermedia entre la filosofía griega, al aceptar algunos de sus aspectos, y los principios religiosos islámicos, que fueron considerados como los pilares intelectuales. Fue un movimiento que fecundó positivamente la cultura islámica, puesto que promovió una gran renovación en las ciencias tradicionales al introducir en ella postulados de la razón griega; destacaron la elaboración de la Teología y de la Historia como ciencias. Finalmente, la última orientación que apareció fue el movimiento conocido con el nombre de *falsafa*, es decir, la continuación del pensar filosófico griego en el mundo islámico, pero basándose en supuestos musulmanes.

5. *La teología especulativa (Kalâm)*

Aunque se haya negado a veces, hoy no cabe duda que lo que se llama teología, el *Kalâm*, se constituyó como ciencia por el encuentro con ideas griegas a lo largo del siglo VIII. Y, aunque también se haya rechazado, es muy posible que surgiera como apología defensiva frente a los ataques que el islam comenzó a sufrir por parte de los teólogos cristianos de Damasco y de un movimiento de pensamiento, al que luego aludiré, conocido por el nombre de *Zandaqa*. A pesar de que hubo reflexión teológica en torno a la unidad y unicidad divinas, sus atributos y sus nombres, antes del contacto con el pensamiento griego, sin embargo en la obra de los más importantes teólogos hay materias que son filosóficas de pleno derecho, porque los teólogos no distinguieron entre teología y filosofía. Fundamentalmente, la teología tuvo como función racionalizar el contenido cognoscitivo ofrecido a los creyentes en el lenguaje revelado, por lo que se puede decir que el *Kalâm* fue una dialéctica, cuyo método de argumentación —según vieron al-Fârâbî y Averroes— no pasaba de lo probable, al partir de premisas aceptadas pero no demostradas.

Los primeros teólogos fueron los *mu'tazilíes*, grupo de pensadores que no formó en ningún momento un movimiento unitario y de conjunto, pero que tuvieron como espíritu común el ampliar las fuentes del conocimiento religioso. Dos puntos destacan en su doctrina: Dios como principio de trascendencia y de unidad absolutas, y el hombre como principio de libertad, lo que entraña la responsabilidad de sus actos.

Contra su racionalismo reaccionó al-Aš'arî (*ca.* 935), que pretendió volver a la tradición y a la enseñanza de los primeros musulmanes, pero reconociendo cierto valor a la filosofía griega. La doctrina de los *aš'aríes* se convirtió en la teología oficial del islam sunní. Apelaron al atomismo griego, utilizado ya por algunos muʿtazilíes, para explicar la absoluta libertad y omnipotencia de Dios; negaron todo valor al principio de causalidad y explicaron el universo por la unión de átomos, realidades materiales creadas continuamente por Dios sin mediación alguna. Afirmaron el voluntarismo, por el que se rige la creación, y el ocasionalismo, que explica la producción de un efecto por Dios con ocasión de la creación de los átomos.

La otra ciencia que experimentó una gran renovación por la presencia de elementos griegos en su naturaleza fue la Historia. Nacida con el propósito de considerar la vida de Muḥammad y las circunstancias que rodearon el momento fundacional del islam, con el fin de favorecer la comprensión del sentido de la Revelación —como ciencia auxiliar, por tanto—, pronto pasó a convertirse en un conocimiento de los hechos del pasado que habían de ser aprendidos como lección para ser practicada.

Tras las biografías de Muḥammad, las primeras obras que propiamente merecen el nombre de «historias» aparecieron a lo largo del siglo III (IX d. n. e.), y en ellas la historia comienza a entenderse en sentido utilitario y pragmático. Son libros que entraron a formar parte del género de *adab*, esto es, de los conocimientos considerados como necesarios para todo hombre culto, y estuvieron dominadas por una idea general: el deseo de conocimiento.

A partir de la segunda mitad del siglo IV (X d. n. e.), los estudios históricos se multiplicaron y la perspectiva se centró en el hombre. Ahora interesan menos los problemas religiosos; tampoco se tiende al conocimiento como un fin en sí mismo. El motivo de este giro fue que la razón había entrado de lleno en el ámbito de la historiografía: la historia había de tener en cuenta la situación del hombre en la sociedad; por esto, su punto de referencia debía ser una filosofía ética y política. La sabiduría griega seña-

laba la conducta ideal a seguir, que para el musulmán coincide con la manifestada por la revelación; la historia, al estudiar y examinar las conductas de los pueblos, proporciona los medios para alcanzar esa conducta ideal. Así, las acciones humanas comenzaron a ser consideradas desde una perspectiva ética que influía necesariamente en la conducta política. La historia tenía que contribuir a la formación del gobernante-filósofo, cuyo proceder había de ser tal que asegurase a todos los hombres las condiciones indispensables para realizar el modo de vida fijado por la sabiduría y por la revelación. Es la idea que preside la concepción histórica del persa Miskawayh (1037).

Pero fue Ibn Jaldûn (1332-1406) quien, en el prefacio o *Muqaddima*, planteó el problema central de una forma concisa pero clara: la Historia entendida no como una simple exposición de fechas, datos y biografías, sino como una profunda meditación basada en la observación, con el fin de alcanzar las leyes universales que rigen la marcha de la sociedad humana, objeto último, en definitiva, de la historia. Fue, según Ortega y Gasset, la primera filosofía de la historia que se compuso en la historia del pensamiento humano.

6. *Otras expresiones del pensamiento en el mundo islámico. Šî'íes. Zandaqa. La ciencia*

La riqueza de situaciones hermenéuticas que hubo en el islam fue tan grande que fueron muy numerosas las formas que hallaron expresión y manifestación en el pensamiento que había tenido su punto de partida en el texto revelado. La propia naturaleza de éste, con sus afirmaciones evidentes y claras junto a las de difícil interpretación, movió a una reflexión sobre los principios sobre los que el islam se sustenta. La primera parte de la profesión de fe, el «sólo hay un único Dios», daba lugar a un proceso de conocimiento en el que se ponía en juego una filosofía sobre la unidad divina del Primer Principio frente a la multiplicidad existencial del universo; la segunda parte, la frase «y Muḥammad es Su enviado», revelaba otro aspecto esencial del islam, aquel por el que éste se define como fundado en el hecho de la Profecía, y también requirió de una doctrina en que se explicara la revelación divina y el mismo hecho profético.

Teólogos y filósofos se ocuparon de esta cuestión. Los teólogos plantearon los problemas de la necesidad de la profecía, de la naturaleza misma de la misión profética y de la inspiración, y el de los caracteres que deben tener los profetas y las garantías de

su autenticidad. También los filósofos trataron de dar una justificación racional del hecho profético, afirmando como propio de la naturaleza humana la capacidad de la visión y la especial relación que algunos individuos —los profetas— mantienen con el Intelecto Agente, así como la extraordinaria iluminación que de éste reciben.

Pero fueron los «partidarios» de 'Alî o seguidores de la Familia del Profeta, esto es, los que se conocen en la historia con el nombre de šî'íes, quienes centraron todo su pensamiento en torno a la Profecía, hasta el punto de haber elaborado una profetología o, como la llama Corbin, una filosofía de tipo profético, en la que hay una considerable presencia de elementos gnósticos y zoroástricos, originarios del mundo persa, donde ese pensamiento tuvo su máxima expansión. La idea central de esta filosofía radica en el hecho de que hay que alcanzar el verdadero significado de la revelación divina, porque de esta verdad depende la propia verdad de la existencia humana: el sentido del origen y del destino del hombre.

Como ya no son posibles nuevas revelaciones, al haber finalizado el ciclo de la profecía, comienza un nuevo ciclo en el que se manifiesta el conocimiento de lo que está oculto en la revelación. Se reconoce, así, una doble dimensión en el texto revelado: el *ẓâhir*, lo manifiesto, y el *bâṭin*, lo oculto que hay que descubrir. De aquí deriva el nombre con que los šî'íes suelen ser conocidos en algunos tratados sunníes de heresiografía: *bâṭiníes*. El nuevo ciclo reconocido es el de la *walâya*, término de difícil traducción, que viene a significar algo así como «el parentesco o amistad con Dios». Por esto es por lo que la doctrina entera descansa en la noción de Familia del Profeta, única que, por inspiración divina y en virtud de su cercanía con Dios, puede acceder al sentido oculto. El sucesor legítimo de Muḥammad sólo puede ser 'Alî, su pariente más próximo, que fue designado por sus seguidores *Imâm*, «el guía», el que dirige a la comunidad, en cargo que debía transmitirse hereditariamente. El ciclo de la *walâya* es el ciclo del *Imâm* que sucede al Profeta, es decir, del *bâṭin* que sigue al *ẓâhir*.

Aunque la *Imâma* no es una institución específica de los šî'íes, puesto que los sunníes —al reconocer el origen coránico del término— la identificaron con el Califato, siendo para ellos el lugarteniente del Profeta, sin embargo las características con que unos y otros la distinguen son radicalmente diferentes. Para los sunníes, el Califa o *Imâm* evoca sólo el carácter de jefe temporal de la Comunidad, asumiendo la más eminente de las funciones en

la ciudad musulmana: hacer respetar los derechos de Dios y de los hombres, definidos por el Corán; además, es quien mantiene la tradición y el encargo de hacer el bien; quien guarda las fronteras y la paz interior; quien libera al oprimido, hace reinar la justicia y nombra agentes que le representan. Para los šî'íes, en cambio, la cuestión del *Imâm* es la más importante, porque, además de coincidir en sus funciones con las asignadas por los sunníes, le reconocen cualidades superiores, personales y por linaje. Destaca, sobre todo, la de estar revestido de un carácter casi sobrenatural por el que posee el conocimiento de lo oculto, una sabiduría que constituye una auténtica ciencia, en la que se ponen en juego todas las facultades del hombre y, en especial, la imaginación, que es facultad creadora y fundamento de la espiritualidad profética, al ser el único instrumento de que dispone el hombre para aprehender el mundo imaginal y simbólico, el mundo de lo oculto, un mundo de imágenes reales que está por encima de nuestra realidad espacio-temporal, en conexión con el mundo de la luz, con el Oriente y la iluminación que aquélla produce. El pensamiento šî'í, por tanto, pone en juego un pensamiento esotérico y gnóstico.

Los šî'íes inauguraron con él un universo cognoscitivo y científico nuevo, aplicado a la exégesis de la revelación, en el que tuvieron cabida todas aquellas ciencias incluidas en la tradición hermético-pitagórica de la época helenística. Lo prueba el gran documento que de los ismailíes —uno de los tres grandes grupos ši'íes, junto con los zaydíes e imamíes— se nos ha conservado: las *Epístolas* compuestas por una organización conocida con el nombre de *Ijwân al-Ṣafâ'*, los Hermanos de la Pureza o Hermanos Sinceros. Constituyen una auténtica enciclopedia del saber, que abarca desde las matemáticas a la filosofía, pasando por la música, la mineralogía, la botánica y la alquimia. El sistema filosófico que en ellas se encuentra es una mezcla de doctrinas pitagóricas, platónicas y neoplatónicas, en lenguaje aristotélico, en el que el núcleo es la jerarquía descendente del Uno, según la doctrina de la emanación, realizada según combinaciones numéricas procedentes del pitagorismo, y la exposición del retorno a la Unidad, tras la purificación de la materia.

Por la importancia que tuvo en los orígenes de la teología y por haber dado lugar a una literatura de refutación, en la que también participaron algunos filósofos, conviene mencionar un movimiento de pensamiento, de origen iranio, aparecido en el mundo musulmán a lo largo del siglo VIII. Me refiero al movimiento conocido entre los heresiógrafos por el término de *Zandaqa*, que

proviene de la palabra persa *zindiq*, aplicada en el mundo iranio a maniqueos y mazdeos, es decir, a quienes hacían profesión de dualismo. En el mundo de lengua árabe fue un vocablo que se usó para designar toda aquella actitud intelectual que amenazara la integridad de la doctrina islámica. Se caracterizó este movimiento por su crítica a la religión, revelación, profecía y representación coránica de la libertad, y por su radical afirmación de racionalismo, al conceder valor supremo a la razón y al negar cualquier forma de religión por ser fruto del irracionalismo.

Tres han sido los únicos nombres que históricamente se han asociado en numerosas fuentes a este movimiento. Primero, el literato y traductor Ibn al-Muqaffa' (*ca.* 759), maniqueo que escribió un tratado contra el Corán, aunque parece que después se convirtió al islam. Ibn al-Rawandî (*ca.* 910) fue, al contrario, un mu'tazilí arrepentido, del que se conservan fragmentos de su *Libro de las esmeraldas*, donde hace profesión de irreligiosidad: superioridad de la razón sobre la revelación, inutilidad de las prescripciones cultuales y falsedad de los pretendidos milagros de Muḥammad y de los conocimientos atribuidos a los profetas. Finalmente, el más conocido y el más filósofo de todos ellos, Abû Bakr Muḥammad b. Zakariyyâ' al-Râzî (*ca.* 925), el médico Rhazes de los textos latinos medievales, del que se nos han conservado algunas obras, en donde se muestra como un pensador vigoroso y el más liberal de la historia del islam, pero donde, según la descripción que de él hace un biógrafo del siglo XIII, adoptó ideas indefendibles y doctrinas perversas, criticando siempre a quienes no comprendía.

El pensamiento en el islam también adoptó una expresión pura y estrictamente científica. Desde que comenzó el movimiento de traducción, fueron muchos los hombres que se consagraron a la tarea de continuar la labor emprendida por los griegos en el ámbito de las ciencias, asimilando, además, influencias procedentes de las culturas hindú y persa en esta área de conocimiento.

Las ciencias fueron tenidas por partes de la filosofía, porque continúan una misma tradición y porque se presentan como estudio racional del universo. Así, la ciencia fue una sabiduría de tipo práctico, basada en la vida concreta, por lo que la observación y la experimentación jugaron un nada desdeñable papel en el avance que ellas realizaron. Todos los ámbitos del saber científico fueron abordados en el mundo islámico: matemáticas, astronomía, medicina, farmacopea, física, mecánica, óptica, botánica, geografía, historia natural e, incluso, la alquimia, en sus dos vertientes, la

espiritual, como transformación del hombre, y la física, como transmutación de la naturaleza.

III. LA *FALSAFA* FILOSOFÍA DE RAÍZ GRIEGA. DOCTRINAS FUNDAMENTALES

1. *El ámbito de la* falsafa

La tercera de las grandes orientaciones que apareció en el mundo islámico, como resultado de su contacto con el pensamiento griego, fue la *falsafa*, término que no es más que una transliteración de la palabra griega φιλοσοφία. Nos pone esto sobre la pista de cuál es la característica que distingue a este movimiento: es la continuación, desde supuestos islámicos, del pensamiento filosófico griego en el mundo árabe.

Se ha discutido y sostenido que la filosofía en el islam ha de abarcar los distintos aspectos y formas que adoptó el pensamiento en el islam, en virtud de la noción oriental de *ḥikma*, sabiduría que implica una amplia concepción en la que lo divino y lo humano, lo mundano y lo religioso se muestran como dos facetas de una misma realidad, la totalidad o el Todo (*al-Kull*).

Sin embargo, un estudio del uso de los términos *ḥikma* y *falsafa*, que se han identificado en muchos textos clásicos —Aristóteles fue llamado *al-ḥakîm*, el «sabio», el «filósofo», sabiendo que no fue exponente de un saber de tipo sapiencial, ni siquiera de un saber amplio como el que he definido antes, sino sólo el más conspicuo representante de la filosofía por antonomasia—, me permite afirmar, como se deduce de cuanto he expuesto hasta ahora, que todas las disciplinas que configuran la totalidad del pensamiento musulmán no deben entrar a formar parte de algo tan específico como es la *falsafa*. Ésta surgió como un saber independiente de las restantes expresiones del pensamiento musulmán, aunque conexo a ellas.

Así lo vieron también muchos escritores en el mundo islámico. Uno de los hombres «cultos» del siglo IX, Ibn Qutayba (889) sostenía que la formación del sabio y de los doctores religiosos debía basarse en varias ciencias: las religiosas, las filológicas, la ética y también la filosofía griega (*falsafa*) para poder refutarla, lo que parece indicar la conciencia que tenía de su contraposición a las otras tres ciencias. Uno de los más grandes hombres de ciencia y de los más ilustres poetas de Persia, autor de las *Rubâ'iyyât* o cuartetas, 'Umar Jayyân (*ca.* 1125), sostiene en su obra *Epístola sobre la existencia* que entre las categorías de

pensadores están los filósofos de inspiración griega, que usan argumentos racionales, se aplican al conocimiento de las leyes lógicas y no se contentan con simples argumentos de convicción. Para Algazel (1111), los filósofos constituyen un grupo de investigadores que se caracterizan por el empleo de la lógica y la demostración. Ibn Jaldûn, por su parte, afirma que las ciencias intelectuales se diferencian de las tradicionales musulmanas en que aquéllas son naturales al hombre y pueden alcanzarse por la facultad racional y reflexiva, por lo que también pueden ser llamadas *'ulûm ḥikmiyya falsafiyya*, ciencias filosóficas, en una expresión en la que utiliza los dos términos, *ḥikma-falsafa*, como sinónimos y no como yuxtapuestos o complementarios.

El pensamiento filosófico estricto —como continuador de la filosofía griega— fue otra forma más de expresión del pensamiento islámico, con características propias y diferenciadoras de las otras manifestaciones de éste. Los filósofos en el islam supieron adoptar y adaptar la filosofía griega para encontrar en ella soluciones concretas a los problemas que vivieron y sobre los cuales pensaron; ella fue capaz de proporcionarles, por la madurez de su evolución, lo que en esos momentos necesitaban, respuestas a los obstáculos que aparecían y dificultaban el desarrollo de las ideas.

2. *El origen del eclecticismo de la* falsafa

El origen de la filosofía en el islam no se puede separar del propio movimiento interno que se iba operando en el mundo islámico desde sus inicios. Este movimiento hizo surgir los diversos aspectos de la cultura islámica. La filosofía no fue algo ajeno a este mismo contexto: hubo filosofía, porque previamente había madurado un pensamiento que tenía como núcleo vertebrador las ideas coránicas y de la tradición. La filosofía, entonces, podría se explicada como un conjunto de doctrinas que trataron de interpretar el Libro Sagrado desde el exterior del pensamiento musulmán y con elementos ajenos a éste; pero, también, como un nuevo camino abierto para encontrar el sentido de la ley por medios distintos a los hasta ese momento empleados en el islam. Lo vemos con claridad cuando los filósofos acuden a diversas aleyas coránicas para explicar e interpretar su significado a la luz de nuevos principios metodológicos. Por esto puede decirse que esta filosofía, *falsafa* que apareció en el islam es religiosa y por eso es inseparable de los otros aspectos de la cultura en que nació. Este nuevo camino no fue otro que el descubrir cómo la razón humana, tal

como fue expresada por los griegos, es capaz de llevar al hombre a la aprehensión de la Verdad.

La lectura de textos platónicos, aristotélicos y neoplatónicos le dieron, además, un carácter ecléctico, si bien fue el neoplatonismo aristotelizado la síntesis que estructura el pensar filosófico en el islam, al menos hasta Averroes. Y la estrecha vinculación que esta filosofía mantuvo con la ciencia fue otra de sus características, porque el saber procedente de Grecia fue visto en su aspecto integrador de la totalidad, con lo que los saberes de tipo práctico que allí se desarrollaban ayudaban a completar la formación del hombre perfecto, capaz de dominar la naturaleza y de entender todos sus secretos.

La asimilación, uso y transformación de estos materiales, ajenos por completo a la cultura de base islámica, tuvo como resultado la elaboración de doctrinas que respondían a cuestiones tales como la relación entre la filosofía y la revelación, con la justificación racional de la profecía; la explicación de la Unidad Suprema, el Ser Primero, y la formación del universo; y la afirmación de la realidad individual y social del hombre, con las implicaciones políticas por su pertenencia a la comunidad musulmana. En torno a estas tres grandes cuestiones se articularon las doctrinas fundamentales de la filosofía en el islam, expuestas por sus principales representantes en Oriente: al-Kindî (*ca.* 873), al-Fârâbî (950) e Ibn Sînâ, más conocido por su nombre latinizado Avicena (1037).

3. *Filosofía y religión*

Una de las primeras cuestiones planteadas por ellos fue la de las relaciones entre la filosofía y la religión. Los escritos lógicos de Aristóteles, que fueron de las primeras obras en ser traducidas al árabe, pusieron de manifiesto en el mundo del islam la existencia de la Razón, por la que el hombre puede acceder a la Verdad. Concebida como el instrumento que proporciona las reglas y normas aplicables al conocimiento y al obrar humanos para apartarlos del error, el término «lógica» se dijo en árabe *al-manṭiq*, aplicando la estructura de los nombres de lugar a la raíz *n-ṭ-q*, cuyo nombre de acción, *nuṭq*, significaba originariamente «palabra articulada, proferida, pronunciada»; de aquí pasó a significar «razón», porque sólo el dotado de razón puede articular palabras con sentido. La lógica, pues, significaba en su expresión árabe «el lugar donde está la razón» o, mejor aún, «el lugar donde está la palabra racional».

Pero el islam, como religión, disponía ya de otra palabra. Nada menos que la Palabra de Dios hecha Corán, que es palabra revelada, dada al hombre; por tanto, palabra no lógica, palabra no racional. ¿Qué relación hay entre estos dos tipos de palabras? ¿Son contrapuestas o complementarias? ¿Excluye la una a la otra o, por el contrario, la integra en sí? El problema se planteaba, pues, entre la fe en una palabra dada y una razón creadora de palabra, entre la religión como Palabra de Dios y la filosofía como palabra humana.

Se han dado diversas interpretaciones sobre este problema. Se ha dicho que fue planteado como un intento de conciliar, de poner de acuerdo, los dos medios de saber, filosofía y religión; se ha visto como un rechazo de la religión desde la filosofía; también se ha considerado como un ocultamiento de la filosofía con un manto de religión. Sin embargo, el problema sólo cobra sentido si en él vemos, no una confrontación, un enfrentamiento, entre religión y filosofía, sino algo más simple y sencillo: dos caminos distintos, pero convergentes, hacia la Verdad.

Al-Kindî reconoció que la filosofía es una búsqueda de la verdad, un largo camino que requiere un gran esfuerzo por parte del hombre para recorrerlo y que exige integrar las aportaciones de quienes nos han precedido en ese camino. La verdad puede alcanzarse de manera gradual por la razón humana, siempre que cuente con la ayuda de todos los hombres que a ello se dedican, por la contribución —pequeña— que cada uno de ellos hace. Este caminar que es la filosofía consta de diversos grados, siendo el más elevado de ellos el que corresponde al conocimiento de la Verdad primera, es decir, el conocimiento de la divinidad, de la unicidad de Dios, de la virtud que hay que practicar y del mal que se debe evitar.

Éste es el mismo objetivo que han dado a conocer los profetas, quienes han obtenido ese conocimiento por otra vía completamente distinta a la de los filósofos, pues no han necesitado de esfuerzo, aplicación ni tiempo, ni han tenido que acudir al razonamiento discursivo de la lógica y de las matemáticas, sino que lo han alcanzado por el concurso directo de la Voluntad divina, que ha inspirado al profeta y le ha revelado en un instante la verdad.

Hay, pues, coincidencia en cuanto al fin al que tienden filosofía y religión. Ambas dan a conocer la verdad; no hay disparidad en sus contenidos. Pero hay diferencia en cuanto al método seguido: racional uno, revelado el otro. Son dos caminos distintos pero que conducen el mismo fin; convergen en él.

Al-Fârâbî profundizó este planteamiento y, de manera hege-

liana, señaló la superioridad de la filosofía sobre la religión, porque mientras aquélla procede de la razón, ésta es fruto de la imaginación. Aquélla es concepto; ésta, representación. La verdad es conocida intelectualmente por el hombre en la filosofía; en la religión, el profeta tiene que traducirla en símbolos capaces de ser entendidos por todos los hombres. Tampoco hay distinción entre ellas en cuanto a su origen y fin: ambas tienen una misma fuente, la iluminación que procede de Dios no de manera directa, sino a través del Intelecto Agente, última de las realidades emanadas del Ser Primero en el orden inteligible; pero según la facultad humana que resulte iluminada así se obtendrá la filosofía o la religión. Si del Intelecto Agente fluye una emanación de formas que actualizan el intelecto humano, el hombre adquiere el conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser filósofo; si esa iluminación actualiza la potencialidad de la imaginación, el profeta, que es el único ser humano capaz de recibir esta iluminación en toda su perfección, reproduce en imágenes las verdades inteligibles y las comunica a los hombres. Por esta razón sólo hay una filosofía, una estructura del pensar, válida para toda la humanidad, mientras que son muchas las religiones, en virtud de las distintas lenguas habladas por los hombres en que se traducen los símbolos.

Aunque Avicena no ha planteado este problema en sus propios términos, sin embargo parece que se inclina por una solución en la que da más relevancia a la religión, por la importancia que ésta tiene en su pensamiento. Pero es cierto que afirma con toda claridad que la existencia del profeta es compatible con la razón, además de dar su explicación racional del hecho de la profecía, como algo connatural a la naturaleza del hombre. Por otra parte, toda su obra es una exposición de la realidad siguiendo las más estrictas reglas de la razón. Por ello, creo que no rechazaría el planteamiento de sus dos predecesores. De hecho, Algazel le atacó duramente por apoyar doctrinas que, según él, eran incompatibles con la religión.

4. *El problema de la creación*

La segunda cuestión que hallamos en la *falsafa* tiene que ver con la explicación del universo a partir de un Primer Principio; es la cuestión que en religión podría formularse como el problema de la creación por parte de Dios.

En el mundo islámico la existencia de Dios fue un hecho incuestionable, no discutido ni siquiera por los integrantes del movi-

miento de la *Zandaqa*. Lo que sí se planteó fue la cuestión de las relaciones de Dios con el universo y si éste era eterno o había tenido un comienzo. Si se reconocía la eternidad de Dios y el mundo, entonces las relaciones debían ser eternas también; como eternidad y necesidad se implican, según la doctrina aristotélica, una relación eterna está entonces limitada por la necesidad. Y como la necesidad excluye la voluntad, la eternidad del universo implicaría que Dios carece de voluntad y sometido a la necesidad. En cambio, si el universo ha sido creado, la voluntad y la libertad pueden afirmarse en Dios, porque aquélla es la facultad en virtud de la cual se da el acto por el que el universo existe. En este contexto se entienden las respuestas al problema de las relaciones entre Dios y el mundo dadas en el pensamiento islámico.

Los teólogos afirmaron la radical temporalidad del universo, aportando numerosos argumentos, algunos de ellos tomados de la doctrina del neoplatónico cristiano Juan Filopono. Para ellos, negar la creación del mundo supone incurrir en incredulidad.

La opinión contraria fue la mantenida por los filósofos, con la excepción de al-Kindî, todavía influido por las raíces teológicas de las que surgió su pensamiento. Dedicó parte de sus escritos a mostrar el carácter finito, transitorio y múltiple del universo y a probar la necesidad de un Creador infinito, eterno y verdaderamente uno, razón de la unidad que subyace a toda multiplicidad. La creación depende de la voluntad divina: Dios simplemente quiere que las cosas sean y son, como se afirma en diversos pasajes coránicos, de los que ofrece una explicación filosófica, basándose en la idea de que el ser procede del no-ser. Pero, a pesar de la claridad con que afirma esta teoría de la creación del universo, en algún momento sostiene la doctrina de la emanación como explicación del origen del universo, con lo que, de algún modo, tendría que reconocer la eternidad de éste.

Las filosofías de al-Fârâbî y Avicena, compuestas a partir de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, afirmaron la eternidad del universo y ofrecieron una explicación racional de la realidad, articulada en torno al proceso de la emanación y a la afirmación de la teoría de la causalidad y del carácter necesario del universo.

Al-Fârâbî fue el primero en proponer la distinción que se haría clásica en la metafísica posterior entre ser necesario y ser posible. Es necesario el ser que no puede no existir, mientras que son posibles los seres cuya existencia puede ser negada sin caer en la contradicción o el absurdo; porque pueden o no tener existencia, dependen de otro para existir. Al establecer esta distinción, modifica la metafísica aristotélica, basada en la teoría hile-

mórfica para explicar el cambio; ahora éste sólo se da en el ser posible por la distinción entre esencia y existencia y por la necesidad de otro ser que haga existir su esencia.

El Ser Necesario es el Uno plotiniano y, a la vez, el Primer Motor Inmóvil de la *Física* y el Intelecto de la *Metafísica* aristotélicas. Es Uno absoluto, perfecto, autosuficiente, eterno, incausado, inmaterial y sin contrario; mueve por ser inteligible y amable. Por ser intelecto, se piensa a sí mismo y, por la sobreabundancia de ser que posee, da lugar a un proceso de emanación por el que aparece la multiplicidad. Se trata de un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que origina un primer intelecto en el que ya está presente la dualidad de sujeto que piensa y objeto de pensamiento. Este primer ser emanado, al pensar al Ser Primero del que procede, genera un nuevo intelecto; al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo. A su vez, el segundo intelecto da lugar, por el mismo procedimiento de pensar, a un tercer intelecto y al segundo cielo, el de las estrellas fijas. Se generan así intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, esto es, el mundo de la generación y de la corrupción.

Es un universo concebido según una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: Ser Primero, los nueve intelectos separados o causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos. La unión de materia y forma constituye los cuerpos sensibles, sometidos a la generación y la corrupción. El alma es principio de movimiento, porque produce en cada ser una tendencia, un deseo a conocer la causa de la que procede y su causa mediata, el Ser Primero, explicando así el movimiento de retorno del universo a su origen.

Avicena acepta este mismo esquema de explicación del universo, si bien perfecciona algunos conceptos fundamentales de la metafísica farabiana. Desarrolla la idea de ser como concepto primario que se percibe por intuición directa. Amplía el estudio del ser necesario y del ser posible; aquél es unidad absoluta, por lo que no puede tener composición de esencia y existencia, y como no tiene género ni diferencia, es indefinible e indemostrable; respecto de los seres posibles, establece la distinción entre posibles por sí mismos y necesarios por otro, una vez que han recibido del ser necesario la existencia. Por esta distinción puede

modificar ligeramente el proceso de emanación, explicándolo de la siguiente manera: el Ser Necesario o Primero da lugar, cuando se piensa, al primer intelecto. Éste realiza un doble acto de pensamiento del que surgen tres entidades: se piensa como necesario por haber recibido su existencia del Primero y genera el alma que mueve al primer cielo; se piensa como posible en sí mismo y genera el cuerpo de este primer cielo; y piensa al Ser Primero que es su causa y genera un nuevo intelecto. El proceso se repite igual hasta llegar al intelecto agente o décimo. La necesidad del universo en este proceso determina su eternidad.

5. *El hombre*

La tercera doctrina que elaboraron los filósofos en el islam es la que explica la realidad del hombre, tanto en su aspecto individual como en el político y social, por ser miembro de una comunidad.

Desde que el Corán había subrayado la debilidad ontológica del hombre, su contingencia frente a la afirmación de la trascendencia divina, los musulmanes se ocuparon de entender al hombre, al menos en relación con su autonomía y responsabilidad respecto a las obligaciones morales y religiosas. Las primeras antropologías, elaboradas por los teólogos, tuvieron su punto de partida, sin embargo, en doctrinas de la filosofía griega.

Fueron los filósofos quienes desarrollaron ampliamente la concepción del hombre, entendiéndolo como un resumen del universo, como un microcosmos, al reflejar en su realidad la estructura del universo: hay en él un cuerpo, un alma y un intelecto. Y aunque pretendieron seguir el *De anima* de Aristóteles y su visión del hombre, fue la concepción neoplatónica la que dejó profunda huella en las teorías que construyeron. Por ello, el hombre fue visto fundamentalmente como un alma unida a un cuerpo, que, según dijo Avicena, constituye el yo, la verdadera naturaleza del hombre.

El alma, que es la forma substancial y el principio de vida, es una realidad substancial, una y simple, que ofrece múltiples manifestaciones a través de las cuales es conocida. Corresponden a las distintas funciones que el hombre puede ejecutar y que siguen, en líneas generales, el esquema jerarquizado establecido por Aristóteles: vegetativa, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional. Son facultades que se actualizan mediante órganos corpóreos, excepto la última, que no requiere de órgano alguno para manifestarse, por ser de naturaleza inmaterial. Reconocen la interdependencia que existe entre cuerpo y alma. Al-Kindî, incluso, llegó a afirmar

que el daño producido al cerebro afecta también a las facultades del alma que utilizan la parte dañada del cerebro.

El análisis del alma lo suelen limitar, sin embargo, al estudio del proceso del conocimiento; pues apenas hay novedades dignas de mención en las referencias que hacen a los procesos de nutrición y reproducción. Hablan del conocimiento sensible, que se produce cuando el hombre percibe los objetos sensibles a través de los cinco órganos de la sensación. Conceden una gran importancia a la imaginación como facultad: no sólo tiene como funciones la percepción de imágenes sensibles individuales en ausencia del objeto sensible, por una parte, y la creación y composición de nuevas formas sensibles a partir de las ya percibidas o la descomposición de imágenes ya conocidas, por otra parte, sino que, además, al-Fârâbî le asigna una nueva función, la imitación, en virtud de la cual puede imitar las verdades inteligibles, que son transformadas en símbolos e imágenes, lo que supone un conocimiento imperfecto de los inteligibles. Esto explica de manera natural la facultad profética de algunos hombres, aquellos que reciben la revelación divina a través de la iluminación de su imaginación por el intelecto agente, los profetas.

Finalmente, el intelecto, como lo más específicamente humano, es la facultad ampliamente estudiada, porque ella es la que perfecciona el alma y permite al hombre alcanzar la felicidad. Siguiendo el texto aristotélico, reconocen los distintos grados que posee esta facultad, desde su inicial estado de pura potencialidad hasta el grado en que ha adquirido las formas inteligibles, después del grado intermedio en que obtiene los primeros principios de la ciencia, que fundan los diversos saberes, y los de la vida práctica, que hacen posible el discernimiento entre el bien y el mal. El proceso del conocimiento es explicado por la intervención del intelecto agente, identificado, como he dicho, con el décimo intelecto separado, en el que están todas las formas inteligibles, que son conferidas al intelecto humano por una iluminación. Por eso este intelecto es llamado «dador de las formas».

El hombre, a pesar de su autonomía e independencia como realidad substancial individual, no puede subsistir, y ni siquiera desarrollarse como hombre, si no es a través de la asociación con otros hombres y de su mutua ayuda. Sólo en la asociación encontrará el hombre su suficiencia. Avicena abordó con claridad la cuestión, pero fue al-Fârâbî el que elaboró una detallada teoría sobre el carácter social y político del hombre.

Es necesaria la sociedad para que el hombre alcance su felicidad. Pero hay sociedades imperfectas y sociedades perfectas.

Sólo en éstas se consiguen el soberano bien y la perfección última, aquella que realmente es felicidad verdadera. Debe ser un Estado —la ciudad perfecta o ideal— regido por la ciencia política y organizado según la jerarquía del alma humana. El Jefe de ese Estado, que debe tener todo lo que es común a los demás, es el rey-filósofo de Platón y debe dominar la ciencia política.

A la sociedad perfecta que es la ciudad virtuosa se oponen todos aquellos Estados cuyo fin no es el verdadero bien y la felicidad, sino bienes particulares, que sólo son apariencia de bien. Son la ciudad ignorante, la corrompida, la alterada y la extraviada, que ponen su fin supremo en la mera subsistencia, en el honor, en la riqueza o en el placer; que tienen concepciones falsas sobre los principios en que se basa el Estado; que han alterado las ideas de la ciudad virtuosa por otras; o cuyas concepciones son justas pero no lo son sus actos. Todas ellas carecen de la ciencia política, que se convierte así en verdadera ciencia arquitectónica.

IV. LA POSTERIDAD DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO EN ORIENTE

Tras la muerte del sistematizador de la teología aš'arî, al-Bâqillanî (*ca.* 1013), el más importante representante de esta escuela de pensamiento fue al-Ŷuwainî (1085), conocedor de la filosofía y preocupado por preliminares epistemológicos, además de maestro del gran reformador espiritual del islam, el jurista, teólogo, místico y, a su manera, filósofo, Algazel (1111), gran adversario de la *falsafa*.

Después de haber resumido el pensamiento de los filósofos, siguiendo la sistematización aviceniana, en su obra *Las intenciones de los filósofos*, Algazel los refutó en su posterior obra *La destrucción de los filósofos*, donde somete a crítica las principales doctrinas físicas y metafísicas de aquéllos. Expone su crítica a lo largo de veinte cuestiones filosóficas, de las cuales tres exigen condena de incredulidad, por atentar contra los principios mismos del islam: la afirmación de la eternidad del universo; la negación de la resurrección de los cuerpos; la negación del conocimiento de los particulares por Dios. Las otras diecisiete deben ser tachadas de innovación o herejía.

La filosofía, con sus métodos, es incapaz de proporcionar verdadero conocimiento sobre Dios. Por eso, en su posterior obra, *Vivificación de las ciencias religiosas*, reivindica la fe como única posibilidad de acceso a Dios. Pero, a la vez que criticaba la doctrina de los filósofos, elaboraba un pensamiento filosófico,

cuyos principales puntos pueden resumirse en la afirmación de la absoluta voluntad divina, siendo, en consecuencia, la creación un acto plenamente libre de Dios, opuesto al necesitarismo afirmado por al-Fârâbî y Avicena; la negación de la división del ser en necesario y posible; la negación del principio de causalidad; y la afirmación del escepticismo como consecuencia a la que llega toda doctrina que proceda única y exclusivamente de la razón humana. Sin embargo, no dejó de reconocer el valor de la razón y su capacidad para intervenir en las disputas: la lógica es el instrumento indispensable del que se han de servir filósofos, juristas y teólogos al plantear sus cuestiones.

Después de Avicena, la filosofía continuadora de la tradición griega desapareció en Oriente, en parte por el ataque dirigido por Algazel contra los filósofos, en parte por el retorno al literalismo y al tradicionalismo que se operó en algunos teólogos, quienes acabarían rechazando incluso todo proceso racional por inútil e irrelevante. Sólo podría señalarse una figura como exponente de la filosofía griega en el Oriente medieval árabe: el judío convertido al islam, Abû l-Barakat al-Bagdâdî (*ca.* 1164), autor de una enciclopedia a la manera de las avicenianas, donde se ocupa de lógica, física y metafísica.

Sin embargo, se ha dicho con insistencia que la verdadera continuación de la filosofía aviceniana —y la auténtica filosofía islámica— hay que buscarla en el movimiento *išraqî*: la reaparición de la metafísica de la luz de tradición irania, a la que se añadirían las doctrinas del Avicena esotérico. Estaría representada esta tendencia por el coetáneo de Averroes, el persa Suhrawardî (1191). Partiendo de leyendas en que se expone la sabiduría de la antigua Persia, afirmó la existencia de una ciencia de la luz, cuyos intérpretes más cualificados han estado en Oriente y Occidente, y cuyo interés principal consiste en estudiar la naturaleza y difusión de la luz, entendida como lo inmaterial e indefinible, y en la que la experiencia mística y la filosofía especulativa se entremezclan profundamente. La luz, que es lo manifiesto y lo que manifiesta todas las cosas, procede del Ser Primero, Luz superesencial y fuente de toda luz. Toda su exposición está realizada en términos alegóricos, que hacen difícil comprender y matizar cuál es el límite entre filosofía y mito, entre explicación de la realidad o lectura iniciática de ella. La filosofía, en su sentido más genuinamente griego, se estaba elaborando en estos momentos en al-Andalus, es decir, en el Occidente musulmán. ¿Acaso el mundo de la materia y de la oscuridad, frente al Oriente como mundo de la luz y de los arcángeles celestiales, según Suhrawardî? Quizá.

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO OCCIDENTAL

Joaquín Lomba

I. INTRODUCCIÓN

Al tratar del pensamiento islámico occidental, nos vamos a referir al desarrollado en el Medievo durante la época musulmana en la Península Ibérica, conocida entonces como al-Andalus. Hubo otros focos importantes de pensamiento y cultura islámica en Occidente, como fue la Corte de Sicilia; pero el gran protagonismo estuvo a cargo de la cultura andalusí.

Los límites cronológicos se sitúan entre el año 711 en que Ṭāriq ibn Ziyād, general árabe, desembarcó en la Península en el monte Calpe (Ŷabal Ṭāriq o Gibraltar) con unos ocho mil hombres, al cual siguió el gobernador de Ifriqiyya, Mūsà ibn Nuṣayr, con cinco mil hombres más, y el año 1492 en que los Reyes Católicos eliminaron el último reino musulmán de la Península, el naṣrí de Granada.

La instalación del islam en la Península fue sumamente rápida y fácil, pues, por una parte, a los siete años, en el 718, Cataluña ya estaba ocupada siendo frenada la penetración en el continente Europeo en Poitiers en el 734 por Carlos Martel. Y, por otro lado, la mayor parte de esta ocupación tuvo lugar no por las armas sino por pactos, según los cuales los hispanos aceptaban el nuevo *status* político-religioso que ofrecía el islam para gobernar el antiguo reino visigodo.

Esto supuesto, conviene hacer algunas consideraciones sobre el islam andalusí, para mejor entender la forma y contenidos peculiares del pensamiento desarrollado en su ámbito cultural.

Y ante todo hay que tener en cuenta que quienes van a protagonizar básica y mayoritariamente la historia y cultura andalusí

fueron los nativos hispanovisigodos que acabaron por arabizarse e islamizarse poco a poco, a los cuales se les denominó muladíes. En efecto, frente a una población peninsular que debía estar en torno a los seis millones de habitantes, los llamados «invasores», por una parte, no sobrepasaron en un primer momento los cuarenta mil, de los cuales más de la mitad eran beréberes norteafricanos y el resto árabes, y, por otra, eran militares que, al no venir con mujeres, pronto se fusionaron con la población peninsular. En cuanto a los siete siglos restantes del islam andalusí, el total de beréberes que inmigraron pudo llegar a cien mil y el de árabes a unos treinta o cincuenta mil aproximadamente, cifras todas que nos obligan a pensar que, efectivamente, la mayor parte del protagonismo de la historia de al-Andalus estuvo a cargo de los indígenas. Y ello, hasta el punto de que los propios andalusíes se sintieron diferentes e incluso superiores a los orientales y africanos. En efecto, tanto la manera de vivir el islam, como la forma en que se adoptó la arabización lingüística y cultural en al-Andalus fueron muy propias y características, lo cual hace que también el pensamiento revista unas notas muy especiales. En primer lugar, el islam andalusí, para la ordenación del derecho, del Estado y de la sociedad adoptó la escuela jurídica mālikí, la más rigurosa dentro derecho o *fiqh* musulmán, después de la ḥanbalí. En teología, *kalām*, siguió la escuela aš'arí, la oficial en aquel momento dentro del sunnismo y la que se levantó en Oriente como reacción contra el liberalismo y racionalismo de la primera escuela teológica del islam, la mu'tazilí. Apoyados en estos pilares, los alfaquíes, ulemas y qāḍíes sostuvieron el Estado omeya, almorávide y almohade dentro de los límites más firmes de la ortodoxia musulmana.

Sin embargo, hay que hacer alguna precisión respecto a este clima de ortodoxia andalusí. En primer lugar que la palabra «ortodoxia» no se puede transplantar directamente de la mentalidad occidental a la islámica. En el islam, al no haber clero, jerarquía y autoridades que impongan la línea dogmática que se ha de seguir, no puede hablarse propiamente de «ortodoxos» y «heterodoxos» sino más bien, por una parte, de lo más o menos aceptado por la iŷmā' o consenso unánime de un grupo de sabios doctores o por la misma aceptación o costumbre de los habitantes de un país, de una región determinados o de la comunidad islámica universal.

En segundo lugar, que pese a este ambiente general de ortodoxia, estuvieron presentes en al-Andalus no pocos elementos que se salían de estos cauces y que algunos llaman «heterodoxos» con la salvedad que se acaba de hacer. Así, se sabe de maestros

mu'tazilíes que aprendieron teología en Oriente y que luego la enseñaron en al-Andalus. Igualmente hubo corrientes esotéricas que propugnaban una interpretación alegórica, «oculta» (bāṭin) del Corán y que eran llamadas por ello bāṭiníes. Del mismo modo hubo algunos pensadores y obras šī'ítas que tuvieron un gran peso en la espiritualidad andalusí. Como veremos un poco más adelante, precisamente fueron éstos algunos de los elementos que propulsaron o, al menos, influyeron mucho en el pensamiento filosófico andalusí. Y, finalmente, también hubo quienes defendieron escuelas jurídicas distintas de la mālikí, como es la ẓāhirí propugnada, como se verá luego, nada menos que por el enciclopédico sabio Ibn Ḥazm de Córdoba. En conclusión, ni la Península Ibérica fue un nido y paraíso de «heterodoxos», como algunos han pretendido, ni se presentó como una fortaleza de intransigencia a toda costa, pese a que el clima general fue el de un islam muy tradicional y riguroso, pero no tanto que no favoreciese el surgimiento de una cultura muy polivalente, personal, rica y al mismo nivel, y aún mayor, que el alcanzado en Oriente.

La filosofía surgió en al-Andalus relativamente pronto pues, como veremos, el primer pensador, Ibn Masarra (883-931), aparece unos ciento setenta años después de la instalación del islam en la Península, que son los mismos años, aproximadamente, que median entre la héjira, 622, y el nacimiento del primer filósofo en Oriente, al-Kindī (796). Y el primer gran enciclopedista, filósofo, teólogo, jurista y literato, el ya mencionado Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063), es ciertamente posterior al gran al-Fārābī en Oriente (*ca.* 870-950) pero contemporáneo de los asimismo orientales Avicena (980-1037) y al-Gazzālī (1058-1111). Con este último y su libro *Tahāfut al-falāsifa, Destrucción de los filósofos,* se puede dar por terminada la filosofía propiamente tal en Oriente, siendo continuada por la mística de Suhrawardī (1154-1191). Y, sin embargo, en al-Andalus, durante los cien años que discurren entre al-Gazzālī y Suhrawardī, se suceden los grandes del pensamiento andalusí que se van a exponer en el presente estudio, algunos de los cuales constituyen piezas fundamentales de la historia del pensamiento islámico y universal.

No puede decirse que esta aparición de la filosofía y su apogeo en al-Andalus se debiera a una tradición anterior romana y cristiana de la cual fuera continuación, puesto que los intelectuales andalusíes parecen desconocer casi por completo la herencia senequista, romana e isidoriana anteriores. El pensamiento andalusí surge de nueva planta en primer lugar, de mano de la ciencia, sobre todo matemática, astronómica y médica. Era la ciencia grie-

ga recibida y reelaborada con elementos hindúes y propios del islam la que puso las bases de la reflexión filosófica posterior.

También propiciaron el surgimiento de la filosofía la aparición de algunos libros de lógica de Aristóteles, sobre todo los comentados por al-Fārābī, produciendo pronto una magnífica generación de lógicos andalusíes. Tras las obras lógicas entraron también los grandes comentarios a las obras de Platón y de Aristóteles, tanto griegas como árabes y los tratados de filósofos orientales, particularmente de al-Fārābī (Avicena en menor escala y más tarde que éste).

Otro elemento que ayudó al desarrollo del pensamiento filosófico andalusí fue la teología mu'tazilí que se infiltró a pesar del aš'arismo oficial que profesaban los alfaquíes, ulemas y teólogos. La teología mu'tazilí, precisamente por su defensa a ultranza de la libertad y de la interpretación racional y alegórica del Corán, abría las puertas a un pensamiento más libre y personal que el prescrito por la otra escuela teológica. Y, junto con esta teología, también entraron, como se ha dicho, ciertas corrientes bāṭiníes y šī'íes. La primera, al defender el sentido oculto y esotérico del Corán, propiciaba la puesta en marcha de otros recursos alegóricos, simbólicos e incluso mágicos que rompían el monocorde y estrecho literalismo de muchos intérpretes de la Escritura. La segunda, el šī'ísmo, fomentaba, por un lado, la ciencia y, por otro, una metafísica de lo real mucho más rica y compleja que la griega y que abocaba a una apoteosis mística. El šī'ísmo, aparte de entrar en al-Andalus a través de la enseñanza de miembros destacados de la šī'a, orientales o andalusíes, penetró, sobre todo, por las *Rasā'il ijwān al-ṣafā', Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza.* Se trata ésta de una extensa obra compuesta en Oriente en el siglo X que primero fue conocida en al-Andalus a través de un compendio hecho por al-Maŷriṭī en el mismo siglo X y que luego, a mitad del XI la introdujo entera, a través de Zaragoza, el médico cordobés al-Kirmānī. Esta enciclopedia ejerció un influjo muy poderoso en casi todos los pensadores posteriores al siglo XI tanto musulmanes como judíos.

Por otro lado, también entraron pronto en al-Andalus los libros y doctrinas de los grandes místicos ṣūfíes, tal como tendremos ocasión de ver. A esta dimensión del pensamiento místico pudo ayudar, probablemente, la existencia desde el principio de santones y hombres piadosos, tanto venidos de Oriente y del Norte de Africa como nativos de la Península, por ejemplo Ḥanaš al-San'ānī (muerto *ca.* 718) y 'Alī ibn Rabāḥ (muerto entre el 732 y el 735) que vinieron con los primeros que se instalaron en la Pe-

nínsula y que se presentaron como discípulos del Profeta, siendo el primero de ellos el que mandó construir la Mezquita Mayor de Zaragoza colaborando, además, en la firma de los pactos de entrega de Pamplona.

Y antes de presentar a los principales pensadores de al-Andalus, convendrá tener delante un cuadro sinóptico de los principales acontecimientos políticos del islam peninsular, a fin de encuadrar a cada uno de ellos en el momento y circunstancias sociales en que vivieron:

711: Instalación del islam. Al-Andalus se constituye en Emirato dependiente de Damasco.

755: Llegada desde Damasco, huyendo de la matanza de los ʻAbbāsíes, de ʻAbd al-Raḥmān I el cual fundó en al-Andalus la dinastía omeya.

929: ʻAbd al-Raḥmān III se proclama Califa independiente de Bagdad.

995: Almanzor se hace con el poder. Persecución de los intelectuales en Córdoba, y huida de los mismos a otras ciudades. Surge la *fitna* o guerra civil entre las dinastías pretendientes del califato.

1031: Abolición de Califato. Instauración de los Reinos de Taifas.

1086: Venida desde el norte de Africa de los almorávides.

1147: Venida del norte de Africa de los almohades.

1232: Empieza la dinastía naṣrí de Granada.

1492: Fin de la dinastía naṣrí. Conquista de Granada por los Reyes Católicos. Expulsión de los judíos.

II. LA APARICIÓN DEL PENSAMIENTO MÍSTICO

1. *Ibn Masarra*

Y la primera forma de pensamiento andalusí es la del místico ṣūfí Ibn Masarra de Almería, nacido en el seno de una familia muladí. Parece oportuno, antes de nada, recordar la tesis de Miguel Asín Palacios sobre la evolución de la mística musulmana en cuyo desarrollo ocupa un papel fundamental la andalusí y, concretamente, la de Ibn Masarra e Ibn ʻArabī (Asín Palacios, 1946, I, 150). La tesis tiene tres partes: según la primera, el ṣūfismo surgiría en el islam oriental al contacto de los primeros musulmanes con los textos cristianos y con los monjes anacoretas de la Tebaida, de Palestina y de Arabia. Esta interpretación ha sido ampliamente

discutida y parece que la más aceptada por la actual comunidad de orientalistas actuales es la de Massignon según la cual el islam tiene en sí la suficiente riqueza y fuerza espiritual como para crear por sí mismo el taṣawwuf o mística musulmana del ṣūfismo. Otra cosa es que, una vez creado recibiese algunos préstamos de místicas distintas como la cristiana, judía, hindú y otras. Según la segunda parte de la tesis de Asín, tras este arranque desde el cristianismo oriental, el ṣūfismo vendría a al-Andalus, enriquecido con el neoplatonismo y, concretamente, con los textos del Pseudo-Empédocles, de la teología mu'tazilí y de ciertos elementos bāṭiníes y del šī'ísmo. De esta manera se constituiría la gran mística ṣūfí andalusí que va desde Ibn Masarra hasta el gran maestro universal Ibn 'Arabī de Murcia, como veremos más adelante. De acuerdo con la tercera parte de la tesis de don Miguel, de al-Andalus, la gran mística musulmana tomaría dos direcciones: una, la cristiana y occidental, dando lugar a la mística española del Siglo de Oro (san Juan de la Cruz, santa Teresa, sobre todo), al pensamiento de Ramón Llull y a toda la mística europea. La otra dirección sería la oriental: la gran mística andalusí volvería al oriente musulmán de donde vino, para revitalizar el ṣūfismo y la mística. Hay, pues, dos movimientos de retorno: del cristianismo oriental al cristianismo occidental (pasando por el islam) y de oriente a oriente (pasando por al-Andalus). También esta tercera parte tiene su lado de verdad en lo que toca a las relaciones del ṣūfismo andalusí con la mística y cultura cristiana. Sin embargo, los sorprendentes y claros paralelismos que suelen darse entre ambos pueden deberse a influjos positivos literarios, a influencias ambientales y transmitidas difusamente de forma oral o también a simples coincidencias de planteamiento y soluciones religiosas y místicas, puesto que se trata de dos religiones igualmente monoteístas y derivadas de un solo tronco, del abrahámico. Más aún, cabría pensar también, como explicación de estas coincidencias, en el espíritu y manera de ser del hombre nacido en la Península Ibérica que se ha manifestado frecuentemente de igual o parecida manera a través de la historia en esa dirección mística, sea ésta musulmana, judía o cristiana. Este ámbito de relaciones entre la mística andalusí y la cristiana ha sido muy bien estudiado por el maestro Miguel Asín Palacios y la profesora portorriqueña Luce López Baralt.

Muḥammad Ibn Masarra es, pues, el que desencadena en al-Andalus este proceso. Nace en Córdoba en el año 883. Muy pronto, a los diecinueve años, se instala en una ermita de la sierra de Córdoba rodeado de un grupo de alumnos. Allí se dedica a

estudiar derecho mālikí y teología mu'tazilí, por lo cual es perseguido. Tanto, que huye a Marruecos y Oriente, acompañado de sus discípulos Muḥammad «el hijo del Medinés» e Ibn al-Ṣayqāl. En Oriente profundiza en el mu'tazilismo y estudia las doctrinas ṣūfíes. Cuando en al-Andalus se proclama Califa 'Abd al-Raḥmān III vuelve a Córdoba retirándose a la Sierra rodeado otra vez de seguidores y aureolado de una gran fama de hombre virtuoso. Ibn Masarra muere en Córdoba el 22 de octubre del año 931.

Sus obras principales son el *Kitāb al-tabṣīra, Libro de la explicación perspicaz* y *Kitāb al-ḥurūf, Libro de las letras*. Ambas se daban por perdidas y fue mérito de Asín Palacios el que reconstruyera su pensamiento por primera vez a base de citas y referencias sobre todo de Ibn Ḥazm, Ibn 'Arabī y algunos biógrafos musulmanes. Pero en 1972 fueron descubiertos los manuscritos y se pudo confirmar cuanto había expuesto Asín Palacios.

Su pensamiento se inspira fundamentalmente en el Pseudo Empédocles (consistente en un conjunto de escritos de Filón de Alejandría, Plotino, Porfirio, Proclo, Jámblico y los gnósticos), en las doctrinas ṣūfíes orientales (sobre todo de de Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī y de al-Nahraŷūrī) y en la teología mu'tazilí.

El punto de partida de Ibn Masarra es la absoluta y esencial unidad de Dios, tan radicalmente distinta del mundo que no le es posible al hombre conocerla por la razón o por comparaciones y analogía con las cosas creadas, sino por una intuición cuya cumbre y grado máximo es la unión extática, la intuición mística. Y para expresar y hacer comprensible de alguna manera lo que esta intuición mística conoce de Dios, Ibn Masarra la pone en forma de símbolos sensibles que no tienen más sentido que el de acercar de alguna manera la esencia de Dios al lenguaje humano.

Ahora bien, ese Dios Uno y Transcendente no puede rebajarse a hacer el mundo directamente ni puede romper su unidad interna haciendo lo múltiple de que consta la creación; así que lleva a cabo su tarea mediante la emanación jerárquica, a la manera neoplatónica, de las cinco substancias primordiales, a saber: la Materia Primera de la cual están constituidos todos los seres, tanto corporales como espirituales, el Intelecto, el Alma, la Naturaleza y la Materia Segunda. La tesis de que la Materia sea la primera emanación de Dios y de que sea el constitutivo de todo lo creado tuvo un gran influjo en el Medievo musulmán, judío y cristiano, concretamente en Ibn Gabirol e Ibn 'Arabī.

Este mundo, una vez creado, Dios no lo conoce en sus detalles singulares y múltiples, sino de una manera unitaria y universal. De otra manera, se rompería de nuevo su unidad esencial. El

hombre, por su parte, puede conocer el mundo creado por dos caminos correspondientes a las dos vertientes de la creación. Una es la realidad aparente, *ẓāhir*, captable por los sentidos y la razón; la otra, la oculta, secreta y misteriosa, *bāṭin*, sólo alcanzable por la intuición extática.

El hombre está destinado a la felicidad tanto en esta vida como en la otra, para lo cual Dios lo hizo libre. Ahora bien, como el alma está manchada y contagiada por el cuerpo y son muchos los peligros que le impiden lograr esa felicidad, el hombre necesita de una regla de conducta segura y clara a la que seguir y que Ibn Masarra fundamentará en la teoría neoplatónica de la *katharsis* y en las doctrinas, sobre todo, de D̲ū-l-Nūn al-Miṣrī y de al-Nahraŷūrī.

El fin de esta regla es la purificación interior del hombre de todo contacto corporal para lo cual propone una ascética consistente en la mortificación, penitencia, ayuno, pobreza, silencio, humildad, oración, servicio de Dios, paciencia, amor al prójimo, confianza en Dios y, sobre todo, examen diario de conciencia, el cual, por cierto, no está dirigido solamente al conocimiento de los pecados y consiguiente sentimiento de vergüenza, sino para mejor purificar la intención de nuestros actos y lograr así la vía unitiva.

Quien sigue esta regla, según Ibn Masarra, logra en esta vida una total purificación y perfección de su alma parecida al espíritu profético y, en la otra, la plena unión e identificación con Dios en la cual consiste la máxima felicidad a la que el hombre puede aspirar.

2. *La escuela masarrí*

La personalidad y prestigio de Ibn Masarra hicieron que el masarrismo se extendiera rápidamente y que tuviera numerosos seguidores, a pesar de las persecuciones que sufrieron por parte de los alfaquíes y ulemas e incluso de los propios califas (Cruz Hernández, 1981-1982). Así, los biógrafos citan a muchos literatos, teólogos, historiadores y pensadores que o fueron masarríes o simpatizaron más o menos con las doctrinas del Maestro. Pero, aparte de ellos, sus discípulos directos fueron numerosos: los dos ya citados Muḥammad «el hijo del Medinés» e Ibn Ṣayqāl, Ḥayy ibn ‘Abd al-Malik, Jalīl, Muḥammad «el hijo de Morón», Aḥmad ibn Montiel, Ṭarīf de Rota, Muḥammad al-Fānī (muerto en 982), Ibn Ujt ‘Abdūn de Pechina (muerto en 986), Rašīd ibn al-Daŷāŷ de Córdoba (muerto en 986), Aban de Medina Sidonia (muerto en 987), Ibn al-Imām al-Jawlānī de Córdoba (muerto en 990),

Muḥammad al-Qaysī de Jaén (muerto en 992) y ʻAbd al-ʻAzīz de Córdoba (muerto en 997).

La persecución antimasarrí culminó con el califa Hišām II que nombró qāḍī de Córdoba a Muḥammad ibn Yaqbà, acérrimo enemigo de las doctrinas de Ibn Masarra, y con Almanzor, al expurgar la biblioteca de al-Ḥakam II de todos los libros de lógica, filosofía, astronomía y alquimia, para congraciarse con los más rígidos teólogos y alfaquíes. Sin embargo, el masarrismo siguió extendiéndose por todas partes, surgiendo dos escuelas: la de Córdoba y la de Pechina que se organizaron como sectas esotéricas bajo la autoridad de un *imām* al que se le llegó a pagar en alguna ocasión un zakāṭ o tributo legal. La primera, la de Córdoba, tenía como núcleo principal a la familia del muʻtazilí cordobés Abū-l-Ḥakam Munḏir ibn Saʻīd al-Ballūṭī (886-996), qāḍī de Córdoba. Él y sus tres hijos (al-Ḥakam, Saʻīd y ʻAbd al-Wahhāb) simpatizaron con el masarrismo a la vez que con el muʻtazilismo. La segunda escuela, la de Pechina, en Almería, se hizo famosa por la controvertida y extraña figura de Ismāʻīl al-Ruʻaynī (950-1040). Huido de la persecución antimasarrí de Córdoba, se refugió en Pechina, donde educó a su hijo Abū Hārūn en el masarrismo, así como a una hija suya, muy culta y religiosa, de nombre desconocido, que se casó con un médico, Aḥmad, al que también hizo masarrí, así como al hijo de este matrimonio, Yaḥyà. Al grupo perteneció también Ibrāhīm ibn Sahl de Orihuela (o tal vez de Écija).

Al-Ruʻaynī, autoproclamado *imām* de la comunidad, se erigió como el único y auténtico intérprete del pensamiento esotérico de Ibn Masarra, dando una tal versión del mismo que hizo se escandalizasen otros masarríes como al-Ballūṭī, su yerno Aḥmad y su nieto Yaḥyà y que surgiese un cisma dentro del masarrismo. En efecto, defendió un total comunismo de bienes, pues pensaba que todos los bienes que se poseen en esta vida son ilícitos y que, por tanto, lo mismo da que se adquieran por el trabajo, por la herencia, por el comercio o por la violencia: el buen musulmán debe contentarse con lo más imprescindible para vivir. Por otra parte, sostuvo que el asceta iniciado está tan por encima de todo que no se le puede obligar a someterse a ninguna ley religiosa, política o social. Y éste fue el fundamento de la tesis que parece también sostuvo del amor libre entre los iniciados y perfectos, resucitando así la tradición preislámica (prohibida por el Profeta) del matrimonio contraído sólo por un tiempo.

Estas y otras doctrinas de al-Ruʻaynī tuvieron gran acogida entre las gentes sencillas y sin instrucción alguna, las cuales le

tuvieron por un profeta al que siguieron tan fanáticamente que se creyeron los únicos poseedores de la verdad absoluta, considerando a todos los demás como infieles.

Este cisma y arbitrariedades de al-Ru'aynī podían haber provocado la desaparición del masarrismo. Pero no fue así: la huella del pensamiento masarrí y la fama de Ibn Masarra se extendió de una u otra manera a través de toda la historia de al-Andalus. Ante todo, se creó una nueva escuela masarrí en Córdoba, fundada por Yaḥyà ibn Muŷāhid de Elvira (muerto en 977) que fue muy importante después de la caída del califato. La escuela de Pechina fue continuada en el sentido del mejor masarrismo por la de Almería. Pero sobre todo, el ṣūfismo masarrí se difundió por al-Andalus, informando todo el pensamiento peninsular, a través de Ibn al-'Arīf hasta Ibn 'Arabī, pasando a Oriente, a la España cristiana y a Europa, tal como se ha expuesto más arriba. Más aún, el influjo del masarrismo se extiende, sin duda alguna a varios autores judíos de al-Andalus como Ibn Gabirol, en su *La fuente de la vida* e Ibn Paqūda en su *Kitāb al-hidāya ilà farā'id al-qulūb,* conocida como *Los deberes de los corazones* donde hay muy abundantes huellas del ṣūfismo y del *zuhd* o ascesis musulmana (Lomba, 1994). Por otro lado, el espíritu ṣūfí y masarrí no se circunscribe a autores ascéticos y místicos, también se pueden rastrear sus huellas en otros más «filósofos» en el sentido tradicional de la palabra, como Ibn Bāŷŷa e Ibn Ṭufayl, por no citar más que a los más notorios.

III. DOS PENSADORES ENCICLOPÉDICOS

1. *Ibn Ḥazm de Córdoba*

Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm, conocido también como Abenhazam de Córdoba, nace el año 994 en Córdoba, en el seno de una familia de gran alcurnia, siendo su padre un fiel defensor de los omeyas y un distinguido funcionario del palacio califal. De niño y joven se educó en el harem de su padre, lo cual marcó profundamente su carácter y señaló algunos de los temas que luego trataría en sus escritos. Después de varios amores frustrados de juventud, al final se casó ya de edad adulta dejando tres hijos. Nombrado visir del califa 'Abd al-Raḥmān V al-Mustazḥir, la caída del califato le arrastró tras de sí acabando en la cárcel y desterrado. Por fin, cansado de luchas políticas, se retiró a su Casa Montija de Huelva, y murió en 1063.

De entre sus numerosas obras hay que destacar, al menos, las siguientes: *Kitāb al-fiṣal wa-l-nihāl, Libro de las soluciones divinas [acerca de las religiones, sectas y escuelas], Kitāb al-ajlāq wa-l-sīr, Libro de los caracteres y la conducta,* ambas traducidas por Asín Palacios, *Kitāb al-ihkām fī uṣūl al-aḥkām, Libro de los principios de los fundamentos jurídicos, Ṭawq al-ḥamāma, El collar de la paloma,* traducido por García Gómez, *Risāla fī faḍl al-Andalus, Tratado sobre la excelencia de al-Andalus [con mención de sus sabios], Kitāb fī marāṭib al-'ulūm, Libro sobre la clasificación de las ciencias.*

Como puede verse, Ibn Ḥazm no es, ni se consideró a sí mismo propiamente un filósofo, aunque tenga su propia filosofía inspirada sobre todo en el platonismo, neoplatonismo y estoicismo y aunque utilice correctamente la lógica aristotélica. Mentalidad y temperamento enciclopédicos, se dedica a la teología, al derecho, a la historia, a la moral, conociendo, además, perfectamente, las ciencias que se cultivaban en al-Andalus. Su filosofía, pues, habrá que entresacarla de las obras dedicadas a esas materias, sobre todo de las citadas más arriba.

El hombre, según Ibn Ḥazm, puede, sin duda, contentarse con la Verdad Revelada, tal como está en la Escritura. Pero sin embargo, el que está dotado de inteligencia y es persona cultivada tiene la obligación de pensar y razonar sus creencias, utilizando la ciencia, la lógica y la filosofía. Para lo cual, hace una clasificación general del saber a cuya cabeza está la teología (con sus ramas de estudio de la Sagrada Escritura, del derecho, de la tradición, de la teología dogmática) y, bajo ella, se suceden la historia, gramática, matemática, medicina, astronomía, filosofía, poética, retórica y ciencia de los sueños. Todas estas ciencias nos aclaran la verdad revelada a condición de que se tenga fe, pues, de lo contrario, pueden llevar a la indiferencia religiosa. Y, a la inversa, los que tienen fe y no la razonan con las ciencias (teniendo capacidad para ello) obran mal, como es el de los alfaquíes que persiguen a los intelectuales; afirmación que él aprovecha para fustigar a muchos de sus contemporáneos que veían con malos ojos el estudio de las ciencias y de la filosofía.

Así, pues, razón y fe, filosofía y revelación, no se contradicen puesto que la filosofía y la razón pueden llegar a la Verdad, proporcionar una conducta éticamente correcta, mejorar el interior del hombre, organizar políticamente la sociedad y preparar para la otra vida, cosas todas que también las proporciona la fe y la revelación. Sin embargo, la revelación es necesaria porque ni todos los hombres tienen inteligencia para llegar solos y por sí

mismos a esas verdades ni los que la tienen la pueden utilizar con la misma certeza que da la fe ni llegar a ciertos niveles que sólo la fe puede alcanzar. Es el caso, por ejemplo, del conocimiento de Dios: la razón puede conocer y demostrar su existencia, pero no su esencia, que sobrepasa toda categoría racional y humana y toda analogía con cualquier creatura. Por eso, a Dios sólo podemos aplicarle los nombres y calificativos que aparecen en la Escritura, no los que nosotros queramos o pensemos. Y esos atributos del Libro Sagrado hay que entenderlos como dicta la escuela jurídica y de interpretación ẓāhirí, que es la que él profesó frente a la oficial mālikí, sin encontrarles un significado oculto, ni dándoles el mismo sentido que damos a esos atributos cuando los aplicamos a las creaturas. Así es como hay que entender atributos como los de Ciencia, Voluntad, Omnipotencia, Palabra, Vida, Vista y Oído aplicados a Dios. La razón hay que emplearla en la interpretación de los textos que en el Libro Sagrado nos hablan de las creaturas o en el análisis del mundo mismo o en la demostración de la existencia de Dios, pero no en la de su esencia.

Así, Ibn Ḥazm, partiendo de la demostración racional de la existencia de Dios (lo cual hace mediante tres argumentos: por la necesidad de un primer motor, por la contingencia de todo lo creado y por el orden del universo) estructura su teología de una manera muy similar a como lo hará luego santo Tomás de Aquino, tratando sobre el ser de Dios, la predestinación divina y la libertad del hombre, la fe y la otra vida. Igualmente recuerda la estructura de la *Summa Theologiae* del aquinate la metodología que emplea Ibn Ḥazm: primero expone las tesis que él cree erróneas con las pruebas lógicas y textuales que las apoyan; luego propone su propia tesis demostrándola punto por punto; y, finalmente, refuta las tesis de los posibles adversarios que se oponen a lo que acaba de demostrar.

Entre todos los temas que toca, el de la libertad humana y la predestinación divina destacan por la precisión de conceptos, tan apurada y sutil que, en opinión de Asín Palacios, puede competir perfectamente con los grandes teólogos de la escolástica medieval y del siglo XVI. El resultado final de sus largas discusiones sobre el tema es que Ibn Ḥazm defiende la libertad antecedente del hombre, la cual no se ve modificada ni constreñida por el auxilio y gracia de Dios que acompañan a los actos humanos. Y es curiosa su afirmación, similar a aquella de Platón de que «nadie peca voluntariamente», cuando sostiene que el error, si es de buena fe, sin buscarlo y admitirlo como tal, no es culpable ni merecedor de castigo. Si alguien se equivoca de buena fe, involunta-

riamente, no comete pecado alguno. Es la razón de que, para él, los infieles de buena fe se salvarán.

Ibn Ḥazm sigue en la linea de Ibn Masarra al sostener la corporalidad del alma, la cual se esfuerza en demostrar mediante varios argumentos. Sin embargo, esta idea también puede tener influjo estoico dado que no es el único punto en el cual está presente la filosofía del Pórtico en el pensamiento ḥazmiano, sobre todo en lo que respecta a la moral. El alma humana, por otro lado, es sumamente hermosa y, a pesar de conocer multitud de cosas ajenas a ella, se desconoce profundamente a sí misma (Lomba, 1997b).

El punto de partida de su moral lo expone en el libro *Los caracteres y la conducta* de contenido exclusivamente ético. Y este punto de partida tiene claras resonancias de la «ataraxia» estoica, al defender la imperturbabilidad del alma como lo que más busca el hombre en sus acciones:

> Yo he buscado con empeño un fin de las acciones humanas que todos los hombres juzgasen unánimemente como bueno y que todos apetecieran y no encontré sino uno tan sólo: el fin de evitar la preocupación (Ibn Ḥazm, *Los caracteres...*, cit., 5-11).

A continuación diseña Ibn Ḥazm el tipo de hombre sabio que «se dirige a Dios realizando obras útiles para la vida futura» (*ibid.*) como el único medio para lograr esa tranquilidad de espíritu. Y en esta tarea aprovecha diversas fuentes, además del estoicismo, como son, sobre todo, Aristóteles y el libro del persa Ibn Miskaway titulado *Tahdīb al-ajlāq, La reforma de las costumbres*. Además, emplea muchas sentencias de origen oriental traducidas al árabe por Ḥunayn ibn Isḥāq en Bagdad y que pasarán a la literatura cristiana occidental a través de Ibn Ḥazm, Ibn Gabirol, Ibn Paqūda, Mošé Sefardí o Pedro Alfonso y múltiples libros de *adab* (o educación árabe) de al-Andalus (cf. Lomba, 1997c). Pero, sobre todo utiliza su propia experiencia personal, cargada de un cierto pesimismo y pragmatismo, con la cual aconseja determinadas reglas de conducta, llenas de sabiduría moral.

Por lo demás, siguiendo a Aristóteles piensa que la virtud consiste en el término medio situado entre el exceso y el defecto. Y así, distingue las siguientes virtudes: ciencia, justicia, fortaleza y generosidad de las cuales se derivan la pureza, paciencia, clemencia, sobriedad y sinceridad. Y frente a ellas se sitúan los siguientes vicios: ignorancia, injusticia, pusilanimidad y avaricia de

los cuales se siguen la avidez, ambición, la envidia y el deseo inmoderado.

Su actitud y pensamiento político también se basan en gran medida, como en moral, en su experiencia personal y en sus convicciones religiosas. A Ibn Ḥazm le tocó vivir la abolición del Califato en 1031 y su sustitución por los Reinos de Taifas. Y ante estos cambios tan radicales y violentos Ibn Ḥazm reacciona proclamándose claramente en favor del Califato y de los omeyas. Para él la monarquía es la única forma legal de gobierno en el islam. Y dentro de ella, la hereditaria, no de sangre sino de elección libre del sucesor por parte del monarca reinante. Y pone una serie de requisitos para que se pueda acceder al califato, tanto morales como intelectuales. Requisitos tan estrictos que llega a decir que si el califa no reúne las condiciones jurídicas exigidas y su elección es ilegal, es obligatorio deponerle incluso por la fuerza; y si su conducta va contra la fe y la moral pública, se le debe amonestar e, incluso, si se puede, deponer; pero si su inmoralidad afecta sólo a su vida privada, hay que obedecerle y acatar sus leyes, tesis que luego sostendrá en Oriente el pensador al-Gazzālī (1058-1111).

Es interesante, en particular, su concepción del amor y de la belleza expuesta sobre todo en *El collar de la paloma* y en *Los caracteres y la conducta* (cf. Lomba, 1989-1990). Y, ante todo, es famosa la clasificación de los grados de belleza que expone en esta última obra, la cual, literalmente es:

> La dulzura es la finura de los rasgos y la gracia de los movimientos y la ligereza de los gestos y la adaptación del alma a los accidentes de las formas, aunque no sean bellas. La corrección de las formas externas es la hermosura de cada una de las cualidades aisladas y muchas veces el hermoso de cualidades aisladamente consideradas es frío de aspecto, sin sal ni dulce de aspecto. El brillo de los miembros externos va con la hermosura que hay en ellos y es la vivacidad o soltura. La belleza es algo que no tiene en la lengua nombre pero que es sentido en las almas por el acuerdo de todo el que lo ve y es una túnica que reviste el rostro y una claridad que inclina los corazones hacia sí de modo que las opiniones son concordes en aprobarlo aunque no haya cualidades hermosas, puesto que el que lo ve le rinde el alma, le gusta a su corazón aunque si contemplara las cualidades aisladamente, no encontraría mérito. Parece como si fuere algo que hay en el alma de lo visto que percibe el alma del que lo ve. Ésta es la cumbre de las categorías de la belleza [...]. La sal es la reunión de varias de estas cualidades

> en una misma persona (Ibn Ḥazm, *Los caracteres...,* cit., p. 89).

Como puede verse, la belleza, en su pleno y más profundo sentido no consiste nunca en la pura corrección física visible, sino que exige una coordinación y armonía entre las formas externas y el interior que se expresa a través de esas formas. Lo cual hace conectar su teoría de la belleza con la del amor. En efecto, para Ibn Ḥazm, el verdadero y auténtico amor surge de la contemplación de la belleza de las formas pero a condición de que el alma del amante (que, por ser alma, es bella) atraída por esa belleza del amado (puesto que es principio universal el que lo semejante se siente atraído por lo semejante) perciba la belleza de su alma; en caso contrario, si se queda en la pura belleza física exterior, se reduce a simple amor carnal (cf. Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma,* cit. 105).

Y es, de nuevo, en *Los caracteres y la conducta* donde hace una clasificación de los tipos de amor:

> [Son] el gusto, cuando se representa el que ve la forma de lo visto como bella y gusta de sus cualidades morales. Esto entra en el capítulo de la amistad. Luego está la admiración por el y el deseo del que ve por lo visto y por su proximidad. Luego, la afección amorosa que ya es echarlo de menos cuando se ausenta. Luego viene el enamoramiento que es un dominio que ocupa el pensamiento con la idea del amado. En poesía amorosa, este grado se llama pasión. Delirio amoroso que es ya no poder conciliar el sueño, ni comer ni beber, sino muy poco, por esa causa. Y aun quizá lleva a la enfermedad y a sentir éxtasis o morir. Más allá de este grado, no existe ningún otro (Ibn Ḥazm, *Los caracteres...,* cit., 86-87).

Pero es en *El collar de la paloma* donde Ibn Ḥazm, inspirado en las exquisiteces del «amor 'uḏrí» de Bagdad y del *Libro de la flor* de Ibn Dawūd, expone su propia concepción amorosa entreverando las ideas con experiencias personales, poesías, anécdotas, observaciones sutiles y haciendo de este libro una de las joyas de la literatura universal.

La huella dejada por Ibn Ḥazm fue notable. En al-Andalus pueden citarse como seguidores suyos al célebre historiador almeriense y qāḍī de Toledo Abū-l-Qāsim ibn Ṣā'id (1029-169) autor del *Ṭabaqāṭ al-ummam*, *Las categorías de las naciones,* la primera enciclopedia universal del saber científico y filosófico, hecha con una metodología similar a la de Ibn Ḥazm en su *Fiṣal* y una de las mejores fuentes de información sobre los científicos y

filósofos andalusíes; a Abū ʻUmar ibn ʻAbd al-Barr, autor de una enciclopedia parecida al mismo *Fiṣal* titulada *Mujtaṣar ŷāmiʻ bayān al-ʻilm wa-faḍlihi, Compendio de la suma de la exposición de la ciencia y su excelencia*; a Abū Naŷā' Sālim ibn Aḥmad (1006-1068), el cual reunió y copió los materiales de Ibn Ḥazm con lo cual se difundieron sus obras; a Abū-l-Ḥasan ʻAlī ibn Murŷī, ʻAlī ibn Saʻīd al-ʻAbdarī y Abū ʻAbd Allāh al-Ḥumayḍī y otros muchísimos más cuya lista sería interminable.

Pero también se extendió su influjo a Oriente y, a través suyo, de nuevo a al-Andalus. Cruz Hernández sintetiza así este periplo: primeramente, en Oriente influye en al-Gazzālī quien conoció las obras de Ibn Ḥazm, a quien dedica grandes elogios. A su vez, las obras de al-Gazzālī, vinieron a al-Andalus por obra del seguidor de Ibn Ḥazm Abū Bakr Muḥammad ibn al-ʻArabī. Y, así, tras otros vericuetos que recorrieron las obras de ambos autores en la Península (como es la penetración del pensamiento de Ibn Ḥazm en la escuela masarrí de Almería), el pensamiento de Ibn Ḥazm se fundió con el de al-Gazzālī y con la corriente neoplatónica de dicha escuela. Pocos años después, en 1146, el segundo califa almohade, ʻAbd al-Mu'min ibn ʻAlī promovió la difusión de las ideas de Ibn Ḥazm, por al-Andalus, haciendo que fueran asimiladas por los grandes pensadores. Finalmente, Ibn Ḥazm influirá en los dos más grandes del pensamiento andalusí Ibn Rušd e Ibn ʻArabī (cf. Cruz Hernández, 1996, II, 389).

2. *Ibn al-Sīd de Badajoz*

Ibn al-Sīd nace en el Reino de Taifas de Badajoz en 1052, por lo que se le llama al-Baṭalyawsī. Reinaba entonces al-Muẓaffar que fue un hombre sumamente liberal, que ejerció un amplio y generoso mecenazgo y que hizo de su reino un muy importante foco de cultura. Allí se educó y formó Ibn al-Sīd en literatura, filología y tradiciones islámicas (no parece que se iniciase entonces todavía en filosofía), hasta que los almorávides se apoderaron del reino en 1094. Ibn al-Sīd huyó al reino taifa de Albarracín, en la actual provincia de Teruel, refugiándose en la corte de su rey ʻAbd al-Malik ibn Razīn (1058-1102) donde fue nombrado secretario regio. Pero de nuevo las circunstancias se le ponen adversas, pues primeramente el Cid y luego el sultán almorávide Yūsuf ibn Tāšufīn asolaron la región hasta que en 1103 los almorávides derrotaron al último Razīn, Yaḥyà ibn ʻAbd al-Malik, viéndose así obligado Ibn al-Sīd a trasladarse a otra ciudad de gran prestigio cultural, Toledo, en la que reinaba al-Maymūn (1037-1072).

En esta corte Ibn al-Sīd aparece como poeta. Pero, al fin decide marchar a otro reino, sumamente adelantado política, económica y culturalmente, al de Zaragoza, donde se sabe que dedica un poema de agradecimiento al rey hūdí que le acoge, al-Musta'īn, y donde tiene ciertas conversaciones y discusiones con Avempace y sus «fanáticos seguidores» sobre temas de lógica y gramática (cf. Asín Palacios, 1935, 346). Finalmente, en 1118, cuando la ocupación cristiana, huye a Valencia donde muere en 1127.

Entre sus obras de temática filosófica, aparte de otras varias sobre gramática y literatura (que eran sus grandes especialidades iniciales), se cuentan: *Kitāb al-iqtiḍāb fī šarḥ adab al-kuttāb, Libro de la improvisación en comentario a la «Guía de los Secretarios» [de Ibn Qutayba]; Kitāb al-inṣāf fī-l-tanbīh 'alà al-asbāb al-mūŷiba li-ijtilāf al-umma, Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en el islam; Kitāb al-masā'il, Libro de las cuestiones* y, en especial, por su importancia filosófica, *Kitāb al-ḥadā'iq, Libro de los cercados* que fue traducido al hebreo en el siglo XII por Moisés ben Tibbon.

Las dos fuentes principales del pensamiento de Ibn al-Sīd son algo de la filosofía griega, la obra de al-Fārābī y, sobre todo, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,* de la que toma muchos elementos.

Las relaciones que establece entre la religión y la filosofía son similares en conjunto a las que propone Ibn Ḥazm. En efecto, para Ibn al-Sīd la esencia de la filosofía consiste en el amor a la sabiduría y en la búsqueda de la felicidad del hombre y de la Verdad, empleando la razón y la demostración y llevando una vida éticamente recta. De este modo, se puede llegar, desde el conocimiento sensible del mundo, al ser, esencias y causas de las cosas y, desde ellas, al Creador Uno y Transcendente. La religión, por su parte, tiene el mismo objeto: la Verdad última y la felicidad humana. Lo que la distingue de la filosofía es el método, pues mientras ésta utiliza la demostración racional, la religión lo hace mediante la convicción, persuasión y aceptación libre, promovida por los milagros y autoridad de los Profetas. Por tanto, religión y filosofía no se pueden contradecir, porque, además de la coincidencia de objetivos, resulta que, como la mayor parte de los hombres no tiene capacidad mental para alcanzar las verdades filosóficas, la religión tiene que proporcionarle las mismas verdades a las que llegan los sabios filósofos. Una de las novedades que ofrece esta postura de Ibn al-Sīd es el uso que hace, para demostrarla, de textos de Platón y de Aristóteles, aunque

muchas veces las citas no son muy exactas. Por otro lado, es interesante advertir que esta actitud teórica de conciliación entre fe y filosofía expuesta en su *Libro de las cuestiones,* lo hace a propósito de un caso práctico muy concreto: el de salir al paso de las acusaciones de heterodoxia de los alfaquíes vertidas contra el poeta toledano Abū-l-Walīd al-Waqqašī. Ibn al-Sīd rompe lanzas en favor de una interpretación de este poeta más amplia, más filosófica, demostrando que cuanto decía coincidía con su propia postura, es decir, que la filosofía y literatura de Ibn al-Sīd y de al-Waqqaši estaban de acuerdo con la fe de ambos.

El punto de partida, pues, para Ibn al-Sīd es la concepción de un Dios Uno, Ser Absoluto y Necesario, Transcendente, Inmutable, Eterno, que está fuera del tiempo y del espacio y que es tan totalmente distinto del mundo que no podemos aplicarle del mismo modo los atributos que predicamos de las creaturas. Así, podemos decir de él que es «viviente», «sabio», «poderoso», pero de otra manera de la que aplicamos los conceptos de «vida», de «sabiduría» y de «poder» a cualquier otro ser. Y esa «otra manera», en el fondo, equivale a una predicación negativa pues acabamos diciendo que «Dios es viviente, pero no como las cosas vivientes», que «Dios es Sabio y Poderoso en un sentido que no implica ninguna semejanza con las cosas creadas».

Interesante de una manera especial es el desarrollo que hace del atributo divino del «Conocimiento». En ello se inspira en la *noesis noéseos*, «pensamiento de pensamiento», de Aristóteles, a quien cita, y en al-Fārābī. En efecto, la manera como Dios conoce no supone alteridad entre sujeto cognoscente y objeto conocido pues ello rompería su esencial unidad. En Dios, por el contrario se identifican Sujeto Cognoscente, Objeto Conocido y Acto de Conocimiento o dicho de otro modo: Inteligencia, Inteligido e Intelección. Dios es Inteligencia Pura, Unidad y Simplicidad Absoluta. Por ello, aplicar a Dios el «Conocimiento» es hacerlo de una manera radicalmente distinta a como decimos que un hombre conoce.

De este Dios, Uno, Transcendente, Inmutable y Eterno proceden todas las cosas, en cuanto que, siendo en realidad el único ser, es la fuente y el dador del ser de todo lo que no es él. De acuerdo con la concepción aristotélica, Dios es, según Ibn al-Sīd, la causa eficiente y final de todas las cosas Así, todo lo que no es él, recibe la existencia por la vía emanativa a la manera neoplatónica. Ahora bien, el emanatismo de Ibn al-Sīd tiene otro matiz añadido: el derivado de la numerología de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,* pues para él todo procede del Uno,

como la serie de los números dos tres, cuatro etc., derivan de la unidad. Así, de Dios proceden escalonadamente las nueve inteligencias de las esferas celestes, la primera de las cuales procede de Dios y las demás de la inmediata superior. La última de las nueve esferas es el Intelecto Agente que ilumina y pone en acción al intelecto humano. Tras el Intelecto Agente reciben el ser las almas humanas, en las cuales está el intelecto de cada uno. De la última emanación proceden la forma sustancial, la materia y los cuatro elementos.

Volviendo a las almas humanas, Ibn al-Sīd distingue entre: alma vegetativa o concupiscible (la encargada de conservar al individuo), alma animal o irascible (por la que se reproduce, se defiende, se siente placer y dolor y se imagina), alma humana o racional (que es la que entiende, hace ciencia, intuye y ama), alma filosófica (por la que el hombre busca saber la verdad y la felicidad), alma profética (que recibe la inspiración y revelación divinas) y alma universal (que hace llegar la inspiración divina a las almas puras). Para Ibn al-Sīd sólo es inmortal el alma racional, la filosófica, la profética y la universal, lo cual demuestra con ocho argumentos distintos.

El hombre, dotado de cuerpo y alma espiritual, de materia e intelecto es un «microcosmos» (idea proveniente de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*) y por eso puede conocer el «macrocosmos», o universo del cual es él el compendio y culminación. Mediante la iluminación y acción del Intelecto Agente, puede, por tanto, conocer tanto las cosas de este mundo como el superior de las esferas celestes, los ángeles y, sobre todo, puede llegar al Dios Uno. Conociendo todo esto y uniendo a la sabiduría una conducta éticamente recta, llega el hombre a su máxima perfección y alcanza la felicidad plena.

Es interesante su exposición en el *Kitāb al-inṣāf* de las causas que él señala para explicar las diferencias de opinión que tienen los hombres y que recuerdan, por un lado, los *tropoi* griegos de los escépticos acerca de la verdad, y, por otro, y en cierto modo, los *idola* de Bacon, según los cuales el hombre suele equivocarse. Ibn al-Sīd parte de la base de que el ideal es que todos estén de acuerdo, unánimemente, en aceptar las mismas creencias, pero que, a la vez, las diferencias entre los seres humanos hacen que esto sea prácticamente imposible. Y así, analiza las ocho siguientes causas principales de estas diferencias, insistiendo, sobre todo, en las de carácter filológico, puesto que era la gramática y literatura una de las grandes especialidades de Ibn al-Sīd. Estas causas son: el empleo de términos equívocos, el que

se dé a los textos y hechos una interpretación literal o metafórica, el múltiple contenido semántico que tienen los términos, el pasar del sentido general al particular y a la inversa, el excesivo uso del argumento de autoridad, el abusar de los términos analógicos, el olvidar aquellos textos que invalidan otros anteriores, la existencia de diferencias de interpretación (que por lo demás son naturales) en materias dudosas y opinables.

IV. LA INTRODUCCIÓN DE ARISTÓTELES EN AL-ANDALUS

El pensamiento que se ha expuesto hasta aquí pertenece más o menos al área de influencia del neoplatonismo y estoicismo, con todos los matices que se han dado en cada autor. Muchos de ellos usan algo la lógica de Aristóteles y tienen ciertas ideas de determinados principios de su moral. Pero nadie ha abordado la empresa de comentar sus obras de lógica, física, metafísica, moral y biología ni de construir una filosofía desde las categorías mentales del Estagirita, sustituyendo con ellas poco a poco el neoplatonismo anterior. Será una empresa difícil y lenta por varias razones. En primer lugar, porque no todas las obras de Aristóteles (ni sus obras ni los comentarios árabes) entrarán pronto y a la vez en al-Andalus, salvo la lógica, el *Organon,* que lo hizo en época temprana como se verá. Y, en segundo lugar, porque será muy trabajoso deshacerse de los hábitos mentales neoplatónicos para sustituirlos por los aristotélicos. Este proceso tendrá sus muy destacados protagonistas hasta culminar en la gran figura universal del cordobés Ibn Rušd, Averroes (1126-1198), pasando antes por el pionero del aristotelismo Ibn Bāŷŷa, Avempace (*ca.* 1080-1139). Y el resultado final será la constitución de la que en Occidente se entiende por filosofía propiamente tal, o pensamiento racional.

Los primeros que abordaron la filosofía aristotélica fueron los lógicos. Sin embargo tuvieron que vencer numerosas dificultades, pues los fanáticos alfaquíes reaccionaron violentamente contra estos nuevos métodos de pensar, incluso con más acritud que contra otras ciencias. Con la persecución anti-intelectual de Almanzor la enemiga creció y así fue perseguido, por ejemplo, el célebre matemático cordobés ʻAbd al-Raḥmān, llamado el «Euclides español» porque había hecho un comentario al *Organon* de Aristóteles. Lo mismo le ocurrió al primer filósofo propiamente tal, el zaragozano Ibn Fatḥūn al Ḥimār, ilustre matemático, lógico y gramático que fue maestro en lógica del médico cordobés al-

Kattānī y autor de un libro hoy perdido titulado *Šaŷarat al-ḥikma, El árbol de la sabiduría*, que era una introducción a todas las ciencias filosóficas, y de otro, cuyo título no se menciona, sobre la metodología y catalogación de las ciencias. Otros nombres de ilustres lógicos andalusíes son los de 'Abd al-Raḥmān, zaragozano muerto en 893, que viajó a Oriente para estudiar gramática y que luego, de nuevo en su tierra, compuso un famoso libro hoy perdido; Ibn al-Jabbār, también de Zaragoza muerto en 1090; y, por fin, Ibn Ṯābit al-Bilŷitī, muerto en 1181.

Pero tal vez uno de los lógicos más ilustres y pioneros de al-Andalus fue Abū Ṣalt Umayya ibn 'Abd al-'Azīz ibn Abū Ṣalt, nacido en Denia en 1067 y conocido simplemente como Abū Ṣalt de Denia. Reside en Sevilla y en 1095 marcha a El Cairo y a Alejandría. Se cuenta que, viviendo en esta ciudad, naufragó cerca de sus costas un barco cargado de cobre. Abū Ṣalt, para sacarlo a flote inventó un sistema de poleas que, al final, constituyó un estrepitoso fracaso, pues el barco, cuando ya casi estaba fuera, se volvió a hundir. Ello le costó primero la prisión y luego el destierro. En 1111 marcha a al-Mahdiyya, en Túnez, donde fue muy bien recibido por los reyes zīríes a uno de los cuales, Yaḥyà, le dedicó una descripción de Egipto, titulada *Al-risālat al-miṣriyya, Carta egipcia.* Murió en esta ciudad en el año 1134.

Abū Ṣalt fue un hombre enciclopédico entre cuyas obras están la ya citada *Carta egipcia,* una antología de poetas andalusíes, varias obras de medicina, astronomía, música y geometría y, sobre todo, *Taqwīm al-ḏiḥn, Rectificación de la mente,* obra filosófica cuyas fuentes principales son la *Isagogé* de Porfirio, el *Organon* de Aristóteles, en particular las *Categorías, Peri Hermeneias, Primeros* y *Segundos Analíticos.* El mérito de Abū Ṣalt está en haber compuesto un manual muy completo de lógica en el cual expone sintéticamente toda la lógica conocida hasta entonces proporcionando un material muy útil para científicos y filósofos.

Otros autores se ocuparon también de lógica, entre los cuales hay que destacar, sobre todo, a Avempace, del que se tratará más adelante. Filósofo de suma importancia como se verá, escribe numerosos e importantes comentarios a las obras lógicas de Aristóteles y de otros filósofos griegos y árabes (sobre todo de al-Fārābī), por ejemplo, *Ta'līqāt 'alà kitāb Abī Naṣr fī-l-madjal wa fuṣūl min Isāgūgī, Notas sobre el libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] comentando la Isagogé; Ta'līqāṭ 'alà kitāb Abī Naṣr fī-l-'ibāra, Notas sobre el libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] sobre el «Peri Hermeneias» [de Aristóteles]; Ta'līqāt 'alà kitāb*

al-maqūlāt li-Abī Naṣr, Notas sobre el Libro de las Categorías de Abū Naṣr [al-Fārābī]; Min kitāb al-'ibāra, Extracto del «Peri Hermeneias»; Fī kitāb al-taḥlīl, Sobre el libro del análisis, Kalām 'alà awwal al-burhān, Discurso sobre el principio de los «Segundos analíticos» [de Aristóteles], así como otras varios libros de creación personal sobre el tema, como por ejemplo, *Qawl Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà [ibn Bāŷŷa] fī kitāb al-burhān, Elocución de Muḥammad ibn Yaḥyà [ibn Bāŷŷa] sobre el libro de la demostración.*

V. EL PRIMER COMENTARISTA DE ARISTÓTELES. AVEMPACE.

La importancia de Abū Bakr ibn Yaḥyà ibn al-Ṣā'ig ibn Bāŷŷa, o simplemente Ibn Bāŷŷa, o Avempace en su forma latinizada, es muy considerable: es el pionero en comentar en Occidente varias obras de Aristóteles, compone importantes obras de carácter personal, aborda temas muy polémicos, es citado con gran admiración por su seguidor Averroes y por el judío Maimónides y aparece con frecuencia, normalmente para combatirlo, en las obras de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, entre otros. Si la historia no le ha hecho justicia se debe seguramente a la sombra que sobre él hizo el comentarista por excelencia de Aristóteles, Averroes, y por la dificultad de interpretación que entrañan muchos de sus escritos.

Ibn Bāŷŷa nace en Zaragoza entre el año 1080 y 1090 de familia de plateros. Músico (teórico, instrumentista, compositor y cantante) y poeta escribe varias poesías de las cuales se conservan algunas. Incluso García Gómez es de la opinión de que fue Avempace quien inventó la composición andalusí conocida como el zéjel.

Estudió astronomía, lógica, gramática, medicina y filosofía y ejerció la profesión de médico el resto de su vida. Cuando en 1110 ocupan los almorávides Zaragoza, Ibn Tifilwīt le nombra visir (1105-1112) y le envía en misión diplomática cerca de los vencidos y desterrados reyes de Zaragoza, los Banū Hūd, que lo hacen preso. En 1117 muere su protector Ibn Tifilwīt y en 1118 Alfonso I conquista Zaragoza, con lo cual, huye a Játiva donde, misteriosamente, el gobernador almorávide lo encarcela. Viaja luego a Granada, Orán y tal vez a Sevilla. Finalmente se instala en Fez. Se hace amigo de Ibn al-Imām, su biógrafo, y proyecta un viaje a Egipto (que no llega a realizar), a propósito del cual escribe su famosa *Carta del adiós* y *Carta de la unión del In-*

telecto con el hombre dedicadas las dos a dicho amigo. Finalmente muere misteriosamente asesinado en Fez en 1139.

A juzgar por los testimonios, en muchos puntos contradictorios, de Ibn Jaqān, Ibn Ṭufayl, Al-Maqqarī e Ibn al-Imām, Avempace debió tener una personalidad muy compleja y discutida. En todo caso, lo que sí parece cierto es que, además de dedicarse a la medicina y filosofía, ocupó mucho tiempo a la política y a los negocios, lo cual hizo que algunas de sus obras o estén inacabadas o parezcan más bien apuntes de clase o personales y sean, por tanto, difíciles de interpretar.

Dichas obras hay que dividirlas en dos grupos: las que son comentarios a Aristóteles y a otros autores griegos o árabes y las de creación personal. En todas ellas su aristotelismo se ve mezclado de neoplatonismo (todavía no llega a la interpretación totalmente depurada del Estagirita, tal como lo hará Averroes), además de seguir, en su versión de Aristóteles, las enseñanzas de al-Fārābī. Por otro lado, también se detectan huellas del estoicismo y de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*.

Entre los comentarios a Aristóteles, destacan, aparte de los dedicados a la lógica, tal como se dijo más arriba, a los siguientes: los libros V al VIII de la *Física, Sobre el alma, Sobre la generación y corrupción, Sobre los animales* y *Meteorológicos*. También comentó *Los Medicamentos simples* de Galeno, *los Elementos* de Euclides y los *Aforismos* de Hipócrates, entre otros. Las más importantes de sus obras de pensamiento personal, figuran: *Tadbīr al-mutawaḥḥid, El régimen del solitario; Ittiṣāl al-ʻaql bi-l-insān, [Tratado] de la unión del Intelecto con el hombre Risāla al-wadāʻ; Carta del adiós*, aparte de numerosas *Rasāʼil* o breves cartas/tratados sobre diversos temas. Para Avempace todo el esfuerzo humano debe estar dirigido a lograr la sabiduría, la cual «es el estado más perfecto de las formas humanas» (Avempace, El *régimen...,* cit., 149). Y es tan perfecto ese estado que no se puede expresar su «grandeza, excelsitud y espléndida belleza [...]. Y esto, hasta el punto de que algunos hombres están convencidos de que con él se convierten como en una luz que asciende hasta el cielo» (Avempace, *Carta del adiós,* cit., 53).

Ahora bien, para lograr ese ideal sapiencial Avempace propone una progresiva desmaterialización que lleve al alma a la inmutabilidad y unidad absoluta, lejos del cambio y multiplicidad del espacio y tiempo de las formas corporales. Y lo hace en estos términos:

> Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad, es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría es necesariamente un ser virtuoso y divino (Avempace, El *régimen*..., cit., 153).

Avempace analiza las formas con las cuales se constituyen y actúan los seres y las divide en tres niveles: 1) Corporal (la materia espacio-temporal, el alma vegetativa y el alma animal). 2) Espiritual (el sentido común, imaginación y a la memoria que captan lo singular y la razón humana que aprehende los inteligibles universales abstraídos por ella). 3) Intelectual en donde se sitúa el intelecto humano que se une místicamente al Intelecto Agente fundiéndose con él en el colmo de la espiritualidad y alejamiento de la materia y donde se realiza la plenitud de la sabiduría convirtiéndose el hombre, como decía arriba en un «ser divino y perfecto».

Con respecto a esta escala de formas hay que hacer las siguientes observaciones: en primer lugar, que se trata de un proceso ascendente cognoscitivo, inspirado en el ideal de vida aristotélico del *bíos theoretikós*, «vida contemplativa», en que se va pasando por grados desde el conocimiento sensible al supremo de la contemplación y unión mística intelectual con el Intelecto Agente. Si el hombre no realiza ese progreso y se queda en el desarrollo de alguno de los estadios anteriores, queda a medias su perfección y, cuanto más bajo sea el nivel en que se estanca, la imperfección será mayor. Avempace establece así una clasificación de los hombres, según el estadio en que se quedan, desde los más viles hasta los más sabios. Y aprovecha esta clasificación para fustigar a sus contemporáneos, sobre todo a las clases nobles que gobiernan en los Reinos de Taifas. Aparte de la finura de observación psicológica y social que manifiesta, constituyen estas alusiones una buena fuente para conocer la sociedad de su época.

En segundo lugar, que junto a este proceso de ascensión intelectual y cognoscitiva exige Avempace otro paralelo de perfección en las virtudes morales. Sin embargo, prevalece siempre la dimensión cognoscitiva puesto que, para él, las virtudes morales no son sino medios, por un lado, para hacer más agradable la vida social y, por otro, para mejor lograr la perfección máxima de la espiritualidad contemplativa y mística. Una vez llegado el hombre a esta cima, las virtudes ya no sirven para nada.

En tercer lugar, que en la cumbre de este proceso de unión con el Intelecto Agente, se da una conversión de la mística ṣūfí en una mística intelectual o contemplativa. Podemos hablar en

Avempace de un «ṣūfismo intelectual». En este punto, el hombre halla su más completa felicidad, la plenitud más grande a la que puede aspirar.

Ahora bien, en esta unión con el Intelecto hay que hacer las siguientes anotaciones: 1) Parece tratarse en Avempace de una unión con Dios, solo que al hacerla por el camino de la filosofía, la realiza a través del Intelecto Agente aristotélico. 2) En la unión con el Intelecto Agente se llega al colmo de la espiritualidad, eliminándose toda multiplicidad propia de la materia, con lo cual, el sujeto humano de tal modo se fusiona con el Intelecto Agente que se identifica con él y con su absoluta simplicidad y unidad, perdiendo de este modo su propia personalidad. 3) No sólo se pierde la propia personalidad, sino que todos los que realizan esa unión con el Intelecto Agente, se convierten en uno solo: «Si este intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal intelecto, serán [también] numéricamente uno» (Avempace, *Tratado de la unión,* cit., 46-47). Estas tesis merecieron la reprobación de algunos sectores teológicos del islam, pero sobre todo de la escolástica cristiana, concretamente de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.

Volviendo a las observaciones de esta escala de formas establecida por Avempace, la cuarta es que, bajo el punto de vista político, distingue con Platón y al-Fārābī entre la «ciudad perfecta» y las cuatro «ciudades imperfectas» (timocrática, oligárquica, democrática y tiránica). El ideal de la sociedad humana es la «ciudad perfecta», cuyos ciudadanos sostienen opiniones verdaderas y tienen una conducta recta y virtuosa, por lo que «la ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes] [los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto» (Avempace, El *Régimen...,* cit., 98).

Ahora bien, la realidad de su tiempo le dice a Avempace que no existen las ciudades perfectas, sufriendo en sus carnes el mismo desencanto político de Platón en su *Carta VII*, lo cual lleva consigo, por un lado, el que el hombre no puede realizarse plenamente como tal, en su dimensión social, y por otro, el que la sociedad, en cuanto que es imperfecta, no le ayuda en absoluto a la consecución de su fin último, como la política y la religión musulmanas lo exigen. Y la solución de Avempace es su teoría del solitario, a saber: el hombre debe vivir en su sociedad, cumpliendo estrictamente sus deberes mínimos materiales, pero sintiéndose internamente como extranjero y por completo aislado y relacionándose de verdad únicamente con los que son como él, si los

hay. Y, si no se encuentran otros semejantes, ha de vivir consigo mismo, en completa soledad interna.

Esta actitud de Avempace ha sido interpretada de muchas maneras pues sorprende a todos el que dé la espalda al «animal político» aristotélico y griego y al creyente musulmán esencialmente inserto en una sociedad regida por la šarī'a que ordena lo mismo la conducta del individuo que la de la colectividad, tanto en el orden religioso como en el político. Sin embargo, puede interpretarse no como una actitud antisocial, antifilosófica y antimusulmana por varias razones. Primera, porque él mismo reconoce que el hombre es esencialmente social pero que, en determinadas circunstancias y de modo accidental, puede aislarse (Avempace, El *Régimen...,* cit., 169). Segunda, porque en la misma Grecia, en Platón y Aristóteles concretamente, se pueden hallar ejemplos de solitarios al modo de Avempace (cf. Platón, *República,* 492 b, 496 c, 540 a y ss. *Apologìa*, 31d). Tercera, porque no deja de ser el grito del intelectual de todos los tiempos que disconforme con su entorno aspira a una utopía inalcanzable. Cuarta, por fin, porque quiere salvar a toda costa el destino y meta final del hombre, su vocación intransferible, la de unirse al Intelecto Agente, le ayude o no la sociedad y las circunstancias. Tarea tan importante como la de adquirir lo mejor que hay, la sabiduría, no puede dejarla a mereced de los avatares políticos y sociales. Por todo lo cual, concluye, la felicidad es tan importante que habrá de lograrla no importa si en solitario o en sociedad.

Aparte de lo dicho en el campo filosófico, las aportaciones científicas de Avempace tuvieron una gran importancia, sobre todo en astronomía, como muy bien ha mostrado Julio Samsó[1].

La huella dejada por Avempace fue muy notable, como se dijo al comienzo. En seguida se verá la puesta en escena del solitario hecha por Ibn Ṭufayl. Averroes toma de él multitud de tesis y lo cita con frecuencia, mostrando una gran admiración y respeto por su pensamiento. E igual hace Maimónides. Aparte de los ataques de san Alberto y santo Tomás de Aquino, no cabe duda que hay en ellos múltiples elementos de la filosofía avempaciana. Y lo mismo se podría decir del Maestro Eckhart y de Baruch Spinoza, aunque, como ha demostrado R. Ramón Guerrero es muy improbable que este último leyera directamente a Avem-

1. Samsó, 1992, 337-342 y 356-360. Puede verse también el listado de las obras de Avempace, el de los manuscritos y su contenido, la historiografía del mismo, una síntesis de su labor científica y literaria y una bibliografía actualizada en Lomba, 1997, 11-89. Igualmente, de una manera más breve en Lomba, 1996.

pace. Podemos decir, sin duda, por tanto, que es Avempace una de las glorias de la historia de nuestra intelectualidad hispana.

VI. IBN ṬUFAYL

Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭufayl al-Qaysī nace en Guadix hacia el año 1110. Estudió filosofía y medicina y logró una muy buena formación enciclopédica. Las circunstancias le fueron sumamente favorables para su formación, puesto que la fecha de 1147 supuso para al-Andalus una gran apertura cultural con la venida de los almohades. Tanto el fundador de la comunidad almohade, Ibn Tūmart, como sus sucesores, 'Abd al-Mu'min (el sultán que saltó a la Península) y su hijo Abū Ya'qūb Yūsuf eran fervorosos seguidores de al-Gazzālī, extendieron sus obras por al-Andalus, así como las de Avicena e Ibn Ḥazm, como se dijo arriba, fomentaron la cultura y protegieron a Ibn Ṭufayl y Averroes.

Ibn Ṭufayl ejerció la medicina en Granada, llegando a ser médico de cámara del gobernador de la ciudad. Luego, rodeado de una gran fama de médico y hombre culto, fue nombrado secretario y médico del hijo del califa almohade 'Abd al-Mu'min, Sīd Abū Sa'īd, entonces gobernador de Ceuta y Tanger. Posteriormente, en 1163, pasó a ser médico del otro hijo de 'Abd al-Mu'min, Abū Ya'qūb Yūsuf. En 1169 Ibn Ṭufayl presenta a Averroes ante Abū Ya'qūb Yūsuf y su corte, iniciándose así los años de protección oficial del gran comentador de Aristóteles. Pero, caído éste misteriosamente en desgracia y desterrado, Ibn Ṭufayl, en 1182, toma partido en favor de su protegido y renuncia al cargo de médico aunque sigue de visir hasta 1185 en que muere. La fama y prestigio de Ibn Ṭufayl era tal que el califa Abū Ya'qūb Yūsuf asistió a sus funerales, cosa que no era nada frecuente en al-Andalus y de la que se conocen muy pocos casos.

Se sabe que Ibn Ṭufayl escribió obras médicas y astronómicas. Pero la única que nos ha llegado es la *Risāla Ḥayy Ibn Yaqẓān fī asrār al-ḥikmat al-mašriqiyya, Tratado de Ḥayy ibn Yaqẓān sobre los secretos de la sabiduría oriental,* traducida en 1349 al hebreo por Moisés de Narbona y editada en 1671 por Eduardo Pococke, con versión latina, bajo el título de *Philosophus autodidactus* alcanzando un éxito sorprendente en Occidente. Posteriormente fue traducida al holandés, inglés, alemán, ruso, urdu, persa, francés y español.

La obra constituye una puesta en forma novelada del solitario

y místico de Avempace, sólo que haciendo algunas correcciones de enfoque y de interpretación. En efecto, a Avempace le echa en cara Ibn Ṭufayl el que se haya apoyado en la filosofía de al-Fārābī haciendo así que el proceso ascendente hasta el Intelecto Agente y Dios sea automático, es decir, dependiente sólo del esfuerzo humano, con lo cual, este fin tan sublime y divino está en las manos de cualquiera y no de los selectos. Para ello, sustituye a al-Fārābī por Avicena, haciendo que este proceso, por un lado, sea un regalo gratuito de Dios y, por otro, suponga un auténtico salto ontológico a niveles transcendentes. De este modo, se inspira fundamentalmente en el libro de Avicena *Kitāb al-ḥikmat al-mašriqiyya, Libro de la sabiduría oriental,* e incluso el personaje central de su novela filosófica, Ḥayy ibn Yaqẓān procede también de Avicena.

El contenido del libro es el siguiente: En una isla totalmente desierta de seres humanos aparece un niño llamado Ḥayy ibn Yaqẓān, cuyo origen, dice Ibn Ṭufayl, es discutido, pues para unos nació por generación espontánea en la parte del planeta más apropiada para este fenómeno. Para otros se trata del hijo de una princesa que, cuando lo dio a luz, para evitar las iras de su hermano que lo rechazaba, lo puso en una cajita y lo lanzó al mar, yendo a parar al fin a las playas de dicha isla.

El niño fue amamantado y cuidado por una gacela a la cual Ḥayy consideró como su madre, junto a la cual fue creciendo. A su lado va observando cuanto hay a su alrededor, los animales, las plantas, los minerales, las diferencias que hay entre ellos y el hecho de que él era el único ejemplar de su especie. Ejemplar que, por cierto, tiene capacidad de pensar pero que carece de los órganos de defensa y protección que tienen los otros animales. Y así, se ve obligado a emplear su inteligencia en hacer lo que otros animales tienen o hacen por naturaleza: vestido, casa, instrumentos de caza o defensa, etcétera.

Pero un día la gacela muere y Ḥayy ibn Yaqẓān sufre un tremendo golpe, pues la amaba mucho. Desesperado, quiere saber por qué ha muerto y le hace la disección para buscar lo que da la vida y que se le ha ido. Y deduce que es algo que produce el calor vital que la gacela ya no tiene. Luego, practicando más disecciones y observaciones en otros animales concluye que hay tres clases de principios vitales o almas: la vegetal, la animal y la suya con la cual piensa y que debe ser inmaterial. De ahí pasa a considerar la posibilidad de que haya seres no corporales y de que el conjunto de lo que ve constituya un universo jerárquicamente estructurado, constituido por causas, materia, forma y de-

más elementos de la metafísica aristotélica. Por fin, ve la necesidad de que todo eso lo haya hecho alguien, con lo cual llega a la noción de un Dios Creador, Inmaterial, Eterno, Sabio, Poderoso. Su propia alma, por otra parte, que llega al conocimiento del mundo entero y de su Hacedor, ve Ḥayy que debe ser inmortal e incorruptible. De ahí pasa a ver la necesidad que tiene de trazarse una norma de vida, limitando el alma vegetativa a lo necesario para vivir, procurando hacer el bien a los seres que le rodean, siendo limpio y pulcro en sus movimientos y forma de vida, a la manera como lo hacen los demás seres del universo. Por fin, se da cuenta de que el ideal de su vida es contemplar con su alma inmaterial al Hacedor y unirse estrechamente con él en una fusión mística y amorosa en que pierda su propia personalidad. Con ello ha logrado la misma unión extática que había propuesto Avempace, pero sin aprenderlo de nadie.

Un buen día aparece un huésped en la isla llamado Absāl. Tras sus temores iniciales traba amistad con él y se entera de que ha ido a la isla para conseguir en solitario lo mismo que él: la unión mística con Dios. Porque Absāl viene de otro país, otra isla, en la cual gobierna un tal Salāmān, el cual, al igual que él, practica una religión revelada, sólo que Salāmān y sus súbditos la han limitado a lo exterior y formal, dejando por lo demás rienda suelta a sus egoísmos y pasiones, mientras que él, Absāl entiende esa religión como una actitud interior de pureza, de entrega a Dios, de sinceridad del corazón, culminada en el éxtasis místico. Ḥayy ibn Yaqẓān se da cuenta de que ambos, él y Absāl, coinciden plenamente y deciden ir a la otra isla para predicar la verdad y convertir a Salāmān y a sus súbditos a la verdad. Así lo hacen y, tras ser despreciados por todos y perseguidos, se vuelven a su isla para seguir, cada uno por su camino, con la práctica de la contemplación y unión mística con Dios.

El objetivo último de esta joya de la literatura universal ha tenido muchas interpretaciones. Para al-Marrākušī, lo que quiso Ibn Ṭufayl es exponer los orígenes de la especie humana según los filósofos, lo cual desarrolla solamente en las primeras páginas del libro, no en el resto. Para Pococke y Munk lo que pretendió es demostrar que la razón humana puede desarrollarse fuera de la sociedad y alcanzar las mismas verdades que ésta le proporciona. Brücker interpreta el libro uniendo las dos teorías anteriores. Gauthier y la mayor parte de los investigadores creen que la intención de Ibn Ṭufayl fue establecer las relaciones y armonía entre la filosofía y fe, entre la razón y la Revelación.

En efecto: parece que resulta obvio que revelación y razón,

religión interior y filosofía coinciden puesto que Ḥayy ibn Yaqẓān advierte que en la religión de Absāl no hay nada «contradictorio con lo que él había visto en su éxtasis sublime» razón por la cual ve que el Profeta de Absāl era verídico y fiable. Y Absāl, por su parte, cae en la cuenta de que Ḥayy ibn Yaqẓān había llegado por sí solo, con la razón, a las mismas verdades que él sabía por su religión con la sola diferencia de que lo alcanzado por Ḥayy estaba expuesto en su Libro Sagrado por medio de símbolos. En cambio, con lo que no coincide la razón y la filosofía es con la religiosidad exterior, formalista, de Salāmān la cual, para Ḥayy, no es útil más que para esta vida, para frenar algo las pasiones y ordenar un tanto la sociedad; pero no lleva a Dios ni a la otra vida.

Cruz Hernández se adhiere a esta interpretación, pero añadiendo que lo más original de la obra son los motivos que le impulsaron a Ibn Ṭufayl a que lo hiciera en forma de mito/novela. Y estos motivos fueron en primer lugar que, dado el ambiente de tolerancia intelectual que propiciaron los almohades, no había que comprometer a éstos ante la intransigencia de los alfaquíes que seguían viendo a los filósofos con malos ojos. Además, ocurre que el libro coincidía con la mentalidad almohade y con la de Ibn Ḥazm la cual podía ser rechazada frontalmente por los teólogos y juristas tradicionales ya que para aquellos, la verdad religiosa tenía que ser interpretada personalmente, sin intermediarios de escuelas ni jerarquías (con lo cual ellos se sentían marginados): la versión de Ḥayy ibn Yaqẓān del hecho religioso era totalmente personal, estaba aislado en su isla. En segundo lugar por reservar a unos pocos el sentido oculto de la novela y no propalarlo demasiado entre el vulgo, como había hecho Avempace. En tercer lugar, por seguir el ejemplo de Avicena que acostumbraba a seguir el mismo método de exposición por mitos.

Mucho se ha hablado del posible influjo directo o indirecto de *El filósofo autodidacto* en Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York* o en los primeros capítulos de la primera parte de *El Criticón* de Gracián. En cuanto a esta segunda relación resulta difícil porque Gracián no sabía árabe y la edición de Pococke de 1671 es posterior a la primera edición de *El Criticón* en Zaragoza en 1651. Es más probable lo que propone García Gómez: hay un *Cuento del ídolo y el rey y su hija* del ciclo de historias fabulosas sobre Alejandro Magno que es más parecido a *El Criticón* que a *El Filósofo autodicacto* y que pudo haberlo conocido Gracián. La relación con Daniel Defoe también parece complicada, entre otras cosas,

porque el sentido de ambos solitarios y el itinerario que siguen es completamente distinto (Lomba, 1992).

VIII. CONTINUACIÓN DEL CAMINO MÍSTICO

1. *Ibn al-'Arīf*

Como se dijo antes, la impronta del vigoroso pensamiento de Ibn Masarra, reforzada por las doctrinas de Ibn Ḥazm y de al-Gazzālī, hicieron que el misticismo ṣūfí se prolongase hasta el final de la historia de al-Andalus en figuras y escuelas como las de Ibn al-'Arīf, Ibn 'Arabī, los šāḏilíes y los demás autores místicos que cerrarán nuestra historia. Y ocurrirá un fenómeno similar al de Oriente. La entrada allí de Aristóteles, mezclado con el neoplatonismo, dio por resultado filosofías como las de al-Kindī, al-Fārābī y Avicena, tras los cuales, Aristóteles será desterrado para continuar el pensamiento por la línea mística de Suhrawardī. En al-Andalus, Aristóteles también entra unido al neoplatonismo y con muchos elementos místicos, como se ha visto en el caso de Avempace e Ibn Ṭufayl. Tras ellos el gran comentarista Averroes, que depura a Aristóteles de toda adherencia neoplatónica como no lo había hecho nadie hasta entonces ni en Oriente ni en Occidente. Pero su continuación habrá que buscarla en la Europa cristiana, porque en al-Andalus ocurre algo similar a Oriente: nadie lo sigue y el pensamiento continúa por la línea mística y ṣūfí culminando en el gran Ibn 'Arabī, el paralelo occidental de Suhrawardī.

Y el gran ṣūfí que abre la línea mística, después de Ibn Masarra es Abū-l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà ibn 'Aṭā' Allāh ibn al-'Arīf, o al-'Ūrruf, simplemente Ibn al-'Arīf que nace en 1088 en Almería, en el seno de una familia muy humilde de origen beréber, concretamente de la tribu de los Sinḥaŷa. Por necesidades económicas su padre le pone a trabajar desde niño como aprendiz de tejedor a pesar de que el muchacho quería dedicarse al estudio. Ambos entran en un forcejeo sobre su porvenir y acaba el padre dejando a su hijo que elija lo que más desea. De este modo, Ibn al-'Arīf se dedica al estudio del Corán y de las tradiciones, además de formarse en el neoplatonismo masarrí. Y tanto progresa que enseña pronto en su ciudad natal, en Zaragoza y en Valencia.

Pero su enorme fama y los muchos discípulos que arrastra tras de sí levantan los recelos y envidia del qāḍī de Almería que

lo denuncia ante el emir almorávide, Yūsuf ibn Tašufīn, el cual ordenó que le llevasen a Ibn al-ʻArīf y a sus discípulos Abū Bakr el Mallorquín y a Ibn Barraŷān a su corte de Marrākuš. Una vez allí, atraído por su sabiduría y virtudes le dio la libertad. Sin embargo, el qāḍī de Almería, enfurecido y envidioso por el fracaso de su persecución, lo mató poniéndole veneno en una berenjena en Marrākuš en el año 1141. Se le enterró junto a la tumba de su discípulo Ibn Barraŷān. Fue tal el duelo por la muerte de aquel hombre santo que el emir ordenó investigar la causa de su muerte. Descubierto el qāḍī, acabó en prisión y condenado a muerte.

Se sabe que escribió varias obras sobre ṣūfismo, pero los biógrafos no nos ha transmitido sus títulos. Así que sólo se conserva *Maḥāsin al-maŷālis, Excelencias de las reuniones,* estudiada y traducida parcialmente por Asín Palacios[2], obra difícil de entender puesto que está compuesta solamente para los iniciados en la vida mística, en un estilo oscuro lleno de símbolos y de términos esotéricos.

Según Ibn al-ʻArīf el itinerario espiritual que conduce a la unión mística con Dios tiene diez «moradas» o grados: unión mística, voluntad, confianza en Dios, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor y deseo, de todas las cuales, la más importante es la del amor a Dios, movido no por gratitud o egoísmo sino por la misma grandeza y hermosura de Dios. Con ese amor se logra la unión total con él, primero en esta vida y luego en la otra, realizada la cual se convence de que lo único que existe de manera absoluta es él y que todo cuanto piensa, desea, siente y hace en sí mismo es pura nada pues es obra de Dios, no suya. En ciertos momentos esta especie de nihilismo final recuerda a otro gran místico cristiano, el aragonés Miguel de Molinos (*ca.* 1628-1696).

Para Ibn al-ʻArīf, no hay comparación, parecido o analogía posible entre el ser de Dios y el de las creaturas. Sólo Dios existe auténticamente; las creaturas suyas son nada y si son es exclusivamente por él. Por eso el ascetismo y la privación de las cosas y de sí mismo tienen este fondo metafísico de inmersión en el único ser y abandono de la nada.

Ibn al-ʻArīf tuvo numerosos discípulos, algunos de los cuales fueron acusados de conspirar políticamente contra los emires almorávides, lo cual posiblemente alcanzó al maestro recayendo sobre él la misma sospecha. Es el caso, por ejemplo de Abū-l-

2. Además de la obra citada en la bibliografía, puede verse también del mismo Asín Palacios (1946, I, 219-233).

Ḥakam ibn Barraŷān, compañero, además de discípulo, de Ibn al-'Arīf y autor de dos libros: *Comentario a los nombres Divinos* y *Comentario al Corán*, en los cuales insiste sobre todo en el sentido esotérico y pitagórico de los textos revelados. Además de enseñar en Sevilla se proclamó *imām* en unos treinta pueblos, lo cual hizo que se le condenase a muerte en Marrākuš hacia 1141.

Otro discípulo de Ibn al-'Arīf fue Abū-l-Qāsim ibn Qāṣī. Escribe una obra titulada *Jāl' al-na'layn*, El *despojo de las dos sandalias* que es un comentario esotérico y místico del mandato de Dios a Moisés de que se quitase las sandalias y que fue elogiada por Ibn 'Arabī. Organizó en el Algarbe una orden religioso-militar que se llamó Muridīn y se proclamó *imām*, luchando contra los almorávides y los almohades, durante más de diez años hasta su muerte en 1151.

2. *Ibn 'Arabī*

Pero la gran figura y el maestro indiscutible del ṣūfismo universal, Occidental y Oriental, entonces y ahora, es Abū Bakr Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Ḥāṭimī al-Tā'ī ibn al-'Arabī, o simplemente Ibn 'Arabī o Abenarabí, conocido como Muḥyī al-Dīn (Vivificador de la religión), Šayj al-Akbar (El Maestro más grande) e Ibn Aflāṭūn (Hijo de Platón)

Nació el 17 del mes del ramaḍān del 560 de la héjira (es decir: el 28 de julio de 1165) en Murcia, de familia noble, rica, culta y muy religiosa. A los ocho años va con su familia a Sevilla donde recibe una esmerada educación teológica, filosófica, jurídica, literaria y donde luego, de mayor, será secretario del gobierno. Se casa con Maryām ibn Muḥammad ibn 'Abdūn ibn 'Abd al-Raḥmān de Bugía, mujer sumamente piadosa que influyó en su vida religiosa. Tras una muy grave enfermedad se convierte a una vida espiritual sumamente intensa y empieza a tener visiones extáticas, fenómenos extraordinarios de bilocación, visiones a distancia, presentimientos, telepatías, curaciones milagrosas, etc. Entre sus varios maestros figuran sobre todo tres mujeres: Niẓām de la Meca, Ŷasmīna de Marchena y Fāṭima de Córdoba.

Recorre al-Andalus y luego, en 1193 marcha a Bugía y Túnez, teniendo entonces la visión desde el barco en que viajaba de un hombre que caminaba sobre las aguas sin mojarse los pies. Vuelve a Sevilla donde le ocurrió un extraño y prodigioso fenómeno: se encontró con un joven que iba recitando por la calle una poesía que Ibn 'Arabī había compuesto en la Mezquita Mayor de Túnez y que no había enseñado a nadie; al preguntar al mucha-

cho por el autor del poema le respondió que Ibn ʻArabī a quien no conocía y que se la oyó a otro joven que la recitó mientras Ibn ʻArabī la componía, diciendo, además, que la estaba componiendo en Túnez ese tal Ibn ʻArabī.

En 1194 viaja a Fez, Sevilla, Oriente, volviendo de nuevo al norte de Africa. En 1198 asiste al entierro de Averroes en Marrākuš y cuenta él mismo que al ver que ponían el ataúd del filósofo en un lado de las alforjas de una bestia de carga y, en el otro, como contrapeso, sus libros, pensó: «A un lado va el maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?». Este hecho y algún otro contacto que tuvieron ambos pensadores en vida son significativos pues, tal como los recuerda el mismo Ibn ʻArabī, representan las actitudes que tuvieron tan distintas con respecto a la sabiduría: Averroes la veía teóricamente alcanzable por el camino del racionalismo aristotélico, mientras que Ibn ʻArabī la alcanzó de hecho por la vía práctica del neoplatonismo masarrí y del misticismo ṣūfí.

De Marrākuš va de nuevo a al-Andalus para pasar otra vez a Oriente. En 1200 está en la Meca donde conoce a Niẓām de la que se enamora platónicamente y a la que dedica unos bellísimos versos erótico-místicos, expresivos de sus vivencias místicas. Sigue viajando incansablemente enseñando, fundando *ṭarīqas*[3] y dejando una fama extraordinaria tras de sí: Bagdad, Mosul, El Cairo, de nuevo la Meca, Anatolia, Armenia, Bagdad (donde conoce a Suhrawardī), Arabia, Siria, Palestina, Damasco, donde muere el 28 del mes de rabbīʻ II del 638 de la héjira (es decir, el 16 de noviembre de 1240). Fue enterrado en el mismo Damasco y todavía hoy es visitada y venerada su tumba.

Su obra es sumamente variada de contenido (filosofía, teología, derecho, ascética, mística, poesía) y extensísima pues alcanza tal vez el millar de libros. Brockelmann registra 200 títulos editados y manuscritos. Osman Yaḥyà le atribuye 550 manuscritos de los que más de 400 son auténticos suyos. Y algunas de sus obras son de una gran extensión, pues, por ejemplo, el *Futuḥāṭ* tiene 4 000 páginas a pesar de que dice Ibn ʻArabī que se trata de un simple resumen del ṣūfismo.

Los títulos más importantes son: *Kitāb al-futuḥāṭ al-makkiyya, Libro de las revelaciones de la Meca*[4]*; Kitāb šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam, Libro comentario a las perlas de la sabiduría;*

3. Por *ṭarīqa* se entiende cada una de las distintas escuelas, métodos, caminos que hay dentro del ṣūfismo.

4. Versión española parcial de Asín Palacios (^{2}1981, 450-518).

Kitāb mašāhid al-asrār al-qudsīya wa-matāli' al-anwār al-ilāhīya, Libro de las contemplaciones de los santos misterios y ascensiones de las luces divinas[5]*; Kitāb al-tadbīrāṭ al-ilāhiyya, Libro de la política divina*[6]*; Risālat al-quds, Tratado de la santidad*[7].

Resumiendo al máximo el rico y matizado pensamiento filosófico de Ibn 'Arabī, se pueden señalar los puntos siguientes. Ante todo, para él, sólo se puede conocer a Dios y a la verdad por medio de la fe y de la ciencia. La primera consiste en un asentimiento dado por la razón a los hechos revelados por Dios. La ciencia, por su parte, abarca todos los conocimientos que versan sobre el ser llevados a cabo por la razón. Ahora bien, sobre el conocimiento científico racional y la fe, está la ciencia suprema y definitiva consistente en una iluminación especial que Dios concede al hombre gracias a la cual puede prescindir de los otros dos tipos de conocimiento anteriores.

Para Ibn 'Arabī existen tres niveles metafísicos: el del Ser Absoluto y Necesario o la Luz, que es únicamente Dios; el de la nada, lo imposible u oscuridad total que se opone radicalmente al Ser Absoluto; y el del ser posible o la penumbra, que es el del mundo creado que depende totalmente del Ser Absoluto y que está situado entre el ser y la nada. Ibn 'Arabī insiste en la noción de Ser Absoluto que sitúa en el centro de una esfera, en cuyos círculos concéntricos están los seres posibles que proceden de él, los cuales, cuanto más se alejan de dicho centro más se aproximan a la nada, siendo así que su destino final es volver al centro de donde vinieron. Esta imagen en que todo procede y se constituye por el centro, como en la esfera, para resolverse de nuevo en él, tiene un claro sabor panteísta, como señaló Asín Palacios y como es propio de casi todo misticismo de corte neoplatónico.

En el hombre, último ser creado, se resume toda la creación y en él culmina la obra entera de Dios. Y este microcosmos humano está regido por un alma, encargada de recibir las formas intelectuales del Intelecto Separado (que constituye la primera emanación-creación de Dios al modo neoplatónico), gracias a las cuales conoce con su luz la ciencia y lleva a la realidad acciones prácticas.

El hombre, para lograr la perfección, tiene que desasirse de las creaturas, más en concreto de lo que tienen de posibles, para

5. Versión española en Hakim y Benito, 1994. Cf. otras traducciones de Ibn 'Arabī en la bibliografía.

6. Versión española parcial de Asín Palacios (^{2}1981, 352-370).

7. Puede hallarse una versión española en Asín Palacios (^{2}1981).

llenarse del Ser de Dios y de su Luz, uniéndose místicamente con él. Para ello, ve necesario que el hombre pierda sucesivamente la conciencia de los propios actos, de las propias facultades, de la propia personalidad, de la acción que Dios ejerce sobre uno mismo, de la relación de Dios con el mundo y, finalmente, de los atributos divinos. Todo lo cual significa, desde el punto de vista de Dios, que hay que considerar, así mismo de forma sucesiva: que los actos humanos son efectos de Dios, que las facultades del hombre son instrumentos de Dios, que hay que sustituir la propia personalidad por la de Dios, que hay que ver teóricamente a Dios, que hay que verlo también místicamente y, por fin, que hay que contemplarlo unitaria y totalmente como ser Absolutamente Simple.

El hombre, según Ibn 'Arabī, recibe de Dios varios grados de revelación: primero, la especulativa con que se conocen las ideas; segundo, la contemplativa; tercero, la inspirada, con la que se conocen los misterios de la Providencia; cuarto, la espiritual, con la que se ven los hechos futuros y lo que hay en la Vida Eterna; y quinto, la secreta, con la que se conocen los secretos de los atributos divinos.

Las moradas o estadios por los que se pasa en la vida espiritual son: primero, la imitación de la virtudes del Profeta Muḥammad; segundo, la práctica de la penitencia; tercero, la ascesis y privación de todo apetito, incluso de los lícitos, para purificar el corazón; cuarto, el ejercicio de la caridad fraterna con los demás; quinto, el ejercicio de la paciencia; sexto, la permanente acción de gracias a Dios por los beneficios recibidos; séptimo, la puesta en la presencia de Dios; octavo, el entablar la batalla espiritual para mantenerse en Dios; y noveno, el amar a las creaturas como espejos que son de la belleza de Dios. Es de notar la insistencia de Ibn 'Arabī en el tema de la belleza divina y de la creación. Podría decirse que su pensamiento y su mística están empapadas de un profundo y radical sentido estético:

> Dios es Bello y ama la Belleza, el Altísimo es el Artesano del mundo [...]. Todo el mundo alcanza el culmen de la belleza, nada en el mundo es feo. Dios reunió en él toda la hermosura y la belleza. No cabe nada más bello, más maravilloso, ni más hermoso que el mundo (Ibn 'Arabī, s. a., II, 449).

El motor de toda la vida espiritual, según Ibn 'Arabī, es el amor a Dios, tal como lo plantea el neoplatonismo, lo expone Ibn Ḥazm y, en otra área del pensamiento, lo defenderá Ibn Paqūda en su libro *Los deberes de los corazones.* Así, siguiendo a Ibn Ḥazm establece los siguientes grados de amor transponiéndolos

de lo humano a lo divino: primero, la simpatía la cual se expresa por palabras, gestos o miradas; en el caso de Dios la simpatía se manifiesta por la fe en los mandamientos y por su cumplimiento. Segundo, el afecto que surge cuando nos damos cuenta de que sentimos simpatía por la persona amada y centramos nuestra atención en ella; en el caso de Dios, consiste en preferirle sobre todas las coas y en concentrar en él toda nuestra atención. Tercero, la pasión amorosa, la cual se experimenta cuando se ha apoderado el amor de tal modo del alma que la dirigimos sólo al amado, haciéndose ciega respecto a los demás seres; en el caso de Dios es desear únicamente el unirse a él. Cuarto, el cariño, el cual consiste en desear la unión con el amado, siempre y más profundamente; en el caso de Dios consiste en estar siempre unidos en éxtasis con él.

Por otro lado, para Ibn ʻArabī el amor, en general, puede ser físico, que es cuando se busca el bien del amante; y espiritual, cuando se busca el bien del amado. En el caso del amor de Dios a la creación se unen las dos cosas, a saber: tiene un amor espiritual en cuanto que Dios crea a los seres, les da belleza y bondad; y es físico en cuanto que espera que los seres creados le correspondan con amor. Este amor de Dios a la creación es un atributo suyo y resulta ser el modelo de amor para el hombre.

Por su lado, el amor del hombre a Dios también es juntamente espiritual y físico. Es físico por el interés que tiene el hombre por los beneficios que Dios le da o puede dar. Es espiritual, porque se ama a Dios por él mismo y no por otras cosas.

Para terminar esta síntesis del pensamiento de Ibn ʻArabī, un texto sumamente expresivo de su espíritu:

> Hubo un tiempo en que yo reprochaba a mi prójimo si su religión no estaba cercana a la mía. Pero mi corazón es capaz de convertirse en todas las formas religiosas: es una pradera para las gacelas, el claustro de un monje cristiano, un templo para los ídolos, las tablas de la Ley mosaica, el libro del Corán. Yo profeso la religión del amor. Y sea cual fuere la dirección que tome la cabalgadura, el amor es mi credo y mi fe.

3. *La evolución del ṣūfismo después de Ibn ʻArabī*

Después de Ibn ʻArabī se experimenta un cierto declive intelectual en al-Andalus. Lo único que casi prevalece es el ṣūfismo con representantes de menor talla que Ibn ʻArabī pero dignos de figurar en la historia del pensamiento, como es Ibn Sabʻīn de Murcia e Ibn al-Jaṭīb. Igualmente floreció el ṣūfismo šāḏilí también con autores estimables.

La šāḏiliya es una de las ṭarīqas ṣūfíes que florecieron en al-Andalus durante el siglo XIII y XIV y que fue fundada por Abū Madyan (1126-1197), uno de los maestros de Ibn ʻArabī perteneciente a la la Escuela masarrí de Almería. Sin embargo, el que dio el nombre a la ṭarīqa fue un tal Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī (1198-1258), hombre piadoso, de mediana cultura neoplatónica pero entregado a la búsqueda de Dios de un modo directo y sencillo. Los šāḏilíes se caracterizaron por esa dimensión práctica, popular y simple, además de que, en el orden teórico, defendían la renuncia de los carismas a la hora de llegar a la unión mística con Dios. Es mérito de Asín Palacios el haber descubierto y estudiado esta ṭarīqa, enlazándola, además, con la mística española del Siglo de Oro y de los quietistas y alumbrados. Actualmente continúa en esta línea de investigación la portorriqueña Luce López Baralt.

Entre los maestros šāḏilíes más importantes se pueden citar a Abū-l-ʻAbbās de Murcia, muerto en 1287 en Alejandría, donde aún se venera su tumba en el interior de la mezquita que lleva su nombre; Ibn ʻAṭā' Allāh de Alejandría (muerto en 1309) que reunió todos los materiales de su ṭarīqa en su libro titulado *Ḥikam;* ʻAbd al-Nūr ibn Muḥammad al-ʻImrānī, biógrafo de Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, Dāwūd al-Bajillī; ʻAlī ibn Wafā' (muerto en 1404); y, sobre todo, el más importante de todos, Ibn ʻAbbād de Ronda, que, nacido en 1332 en el seno de una familia noble y religiosa, residió en Salé y Fez, donde murió en 1389.

4. *Ibn Sab'īn de Murcia*

Aparte de los šāḏilíes apuntados, continúan en la linea del ṣūfismo de Ibn ʻArabī: Ibn Sabʻīn de Murcia e Ibn al-Jaṭīb que bien merecen figurar en esta historia del pensamiento.

Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad ʻAbd al-Ḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad al-Mursī al-Riqūṭī al-Ṣūfī Quṭb al-Dīn ibn al-Dāra ibn Sabʻīn, nace en Ricote (Murcia) en 1217 de una familia muy acomodada que presumía de ser descendiente de ʻAlī, aunque otros creen que de visigodos. Estudia teología, derecho, filosofía y, en particular, ṣūfismo con Isḥāq ibn al-Marva ibn Dahhāq, comentador del *Maḥāsin al-maŷālis* de Ibn al-ʻArīf. Todavía joven va a Ceuta donde se retira a una zāwiya o cenobio con unos discípulos.

Y fue tal su fama de hombre sabio y virtuoso que el gobernador de Ceuta, Ibn Jalāṣ, le encarga contestar a la carta que Federico II de Hohenstaufen de Sicilia le había enviado al sultán almohade al-Rašīd (1232-1242). La carta de Ibn Sabʻīn pasará a la

historia con el nombre de *Las cuestiones sicilianas,* una de sus obras más importantes y controvertidas. Inmediatamente fue acusado de heterodoxia viéndose por ello forzado a huir a Vélez de la Gomera, Bugía, Gabes, Egipto y, finalmente, a la Meca donde ejerció la medicina, se declaró šī'í y, sobre todo, se hizo pasar por un miembro de la familia de los Qurayš, la del Profeta, con lo cual fue muy bien recibido y gozó de una gran fama. Murió en la Meca en 1270, según unos envenenado, pero según otros se suicidó para verse pronto unido a Dios. Su fama se extendió inmediatamente por todo el mundo islámico, entre otras cosas gracias a la orden sab'īní que se fundó después de su muerte.

Ibn Sab'īn fue un hombre de cultura superficial, arrogante (se creía el sabio por excelencia del islam) y dotado de una fuerte personalidad que se prestaba a las más opuestas interpretaciones, pues unos lo tuvieron por hereje mientras que otros por sabio y santo.

Entre sus numerosas obras las dos más importantes son: *Kitāb budd al-'Ārif, Libro sobre el lugar iluminado del Gnóstico* y, sobre todo el ya citado arriba como *Las cuestiones sicilianas* cuyo título completo es *Aŷwiba yamaniyya 'an as'ila ṣiqiliyya, Respuestas yemeníes a las cuestiones sicilianas [propuestas por Federico II].* En la primera obra, sumamente oscura y difícil de entender, expone una síntesis de la lógica aristotélica, seguida de un estudio del conocimiento científico, filosófico y místico, para terminar con una crítica a los filósofos peripatéticos musulmanes, al-Fārābī, Avicena, al-Gazzālī y Avempace diciendo que nada saben al lado suyo y del iniciado místico que él propone. La segunda, aparte de su contenido también difícil, presenta múltiples problemas como es, por ejemplo, el de que contiene una tal serie de insultos e impertinencias contra su destinatario, Federico II, que hacen imposible que le enviase semejante escrito. Ello ha hecho pensar que probablemente envió a Federico una copia que no se conserva y luego, la que ahora tenemos, la hizo para publicarla entre los musulmanes. Por lo demás hay afirmaciones que no coinciden y aun se contradicen con lo que expresa en otras obras.

Su pensamiento, expuesto de una forma exotérica para luego seguirlo de una interpretación esotérica, se inspira en las más variadas fuentes, sobre todo en el neoplatonismo y ṣūfismo de Ibn Masarra, Ibn al-'Arīf e Ibn 'Arabī. Igualmente se detectan huellas de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza,* la *Pseudo-Teología* de Aristóteles, el Pseudo-Empédocles y el *Liber de Causis.*

Para Ibn Sab'īn Dios es, a la manera neoplatónica, el Bien

Puro y Causa Primera de la que procede todo por emanación. Ésta es la auténtica causalidad, la que une necesariamente a las creaturas con su Creador, pues la causalidad que liga a éstas entre sí es accidental y derivada de la de Dios. La esencia de las cosas tiene dos aspectos, uno superficial, externo, que se capta con la razón científica y que está constituido por los números y por el espacio mensurable y otro oculto que une al ser con el origen de todo, Dios, el Uno y que se capta con la ḥikma mašriqiyya o sabiduría oriental y mistérica. Por lo demás, el pensamiento de Ibn Sab'īn no ofrece especial novedad sobre la tradición ṣūfí de al-Andalus.

5. *Ibn al-Jaṭīb*

El último representante de esta tradición ṣūfí es Ibn al-Jaṭīb, personalidad polifacética que, además, es un exponente claro de la gran cultura que quedó en el último reino de al-Andalus y que perduró durante más de doscientos años en la Península frente a los reinos cristianos. Se trata del reino naṣrí de Granada, cuya historia escribió precisamente al-Jaṭīb. Expresión de esta gran cultura son toda la serie de monumentos que han quedado como son las alcazabas de Almería y de Málaga y la Alhambra y Generalife de Granada, así como los poetas Ibn Zamrak, Ibn al-Ŷayyāb y el propio Ibn al-Jaṭīb, que dejaron sus poemas decorando los muros de la Alhambra de tal modo que Gonzalo Borrás ha calificado a la Alhambra de Granada como «la edición más lujosa del mundo» de un libro de poesías (Borrás, 1989, 62).

Y no era extraño que en aquel último rincón de al-Andalus floreciera el ṣūfismo. Los grandes maestros de la mística buscaron refugio en las ciudades principales del reino naṣrí, sobre todo en Granada. De este modo, fueron muy numerosas las zāwiyas y rābiṭas o monasterios-fortalezas, que albergaron a ilustres santones, ascetas y místicos como, por ejemplo, Ibn Jamīs de Tremecén, Sīdī Abū Isḥāq Ibrāhīm y, por supuesto, Ibn al-Jaṭīb. Tal vez la zāwiya más importante fue la de Ibn Sīdī Būna, que constituyó un centro šāḏilí que atrajo no solamente a los naturales del reino sino a extranjeros.

En este ambiente Lisān al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'īd ibn 'Alī ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, o Ibn al-Jaṭīb simplemente, nace en Loja (Granada) el 15 de noviembre de 1333, dentro de una familia culta, religiosa y bien situada políticamente. Su abuelo había sido alfaquí y buen literato, matemático y predicador. Esto último es lo que le valió el nombre de al-Jaṭīb (*jaṭīb*

significa «predicador»). Su padre se trasladó de Loja a Granada para entrar al servicio directo del rey naṣrí Ismā'īl I y sus sucesores. Fue también literato y dio una buena formación a su hijo.

Ibn al-Jaṭīb, ya de joven, entra al servicio del rey naṣrí Yūsuf I y, luego, a los veintisiete años sucede a su padre en el puesto que ocupaba dentro de la administración. En 1349 fue nombrado kāṭib al-inšā', es decir, el secretario encargado de la correspondencia internacional, y posteriormente visir, desempeñando importantes papeles en la política del tiempo de Muḥammad V. Y cuando éste fue destronado, Ibn al-Jaṭīb le acompañó al destierro primero a Marbella y luego a Fez, donde conoció a Ibn Jaldūn. Poco después se instaló en Salé, muy cómodamente. Cuando Muḥammad V recobra el trono en 1362 vuelve con él a Granada siendo nombrado primer ministro. Dados los tiempos turbulentos en que vivía, quiso prevenirse de posibles males y apartó a todos aquellos que podían traerle algún mal, como fue, por ejemplo, a Ibn Jaldūn que en aquel momento era embajador de Muḥammad V ante Pedro I el Cruel en Sevilla. Sin embargo, no logró su objetivo y, al verse en peligro, huyó a Gibraltar y luego a Ceuta dejando por escrito al monarca las razones de su autoexilio.

De Ceuta marcha a Tremecén, bajo la protección del sultán mariní 'Abd al-'Azīz. Pero las enemistades que había suscitado contra él en Granada reaparecieron en esta ciudad, pues hicieron que el qāḍī Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī le acusase de hereje y pidiese su destierro, lo cual no llegó a efecto gracias al sultán 'Abd al-'Azīz y su hijo y sucesor Abū Zayyān Muḥammad al-Sa'īd. Sin embargo, cuando sube al trono Abū-l-'Abbās Aḥmad y fue nombrado visir Sulaymān ibn Dāwūd, que era enemigo encarnizado de Ibn al-Jaṭīb, fue encarcelado en Fez. A ello hay que añadir que su antiguo discípulo, el poeta Ibn Zamrak, también le acusó de herejía. Ibn al-Jaṭīb se defendió, pero los alfaquíes le condenaron a muerte y su enemigo el visir Sulaymān ibn Dāwūd le hizo estrangular en la prisión siendo quemado luego su cuerpo y enterrado en las afueras de Fez en 1375.

Entre sus numerosas obras de tema histórico figuran, como las más importantes: *Al-iḥāṭa fī ta'rī' Garnāṭa, Conocimiento detallado de la historia de Granada; Kitāb al-a'mal al-'alām fī man būri'a qabl al-iḥtilām min mulūk al-Islām, Conocimiento de la Historia de Granada; Mušāhadāṭ Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus, Visión de Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb del país del Magreb y de al-Andalus.* Todas ellas son sumamente importantes y fundamentales para conocer la historia de al-Andalus, del Magreb y, sobre todo, de la Granada

Naṣrí. Y de tema ṣūfí, la que aquí más interesa es *Kitāb rawḍāṭ al-ta'rīj bi-l-ḥubb al-šarīf, Libro del Jardín del conocimiento místico acerca del amor divino,* compuesta en Granada, en la cual se basaron sus acusadores para condenarle.

Las fuentes del pensamiento ṣūfí de Ibn al-Jaṭīb son muy variadas, pero sobre todo: Ibn Ḥazm, al-Gazzālī, Ibn 'Arabī, Avicena, la escuela šāḏilī, los išraqiyyūn o iluminados neoplatónicos orientales persas, Suhrawardī y el pensamiento šī'í.

El *Libro del Jardín del conocimiento místico acerca del amor divino* está estructurado utilizando la forma simbólica de un árbol, como era bastante habitual entre los ṣūfíes populares. Este símil lo había empleado anteriormente también al-Gazzālī e Ibn 'Arabī y lo repetirá luego Ramon Llull, tomándolo de este autor, según Asín Palacios. De este modo, Ibn al-Jaṭīb describe el «árbol del amor» con una minuciosidad que, en algunos momentos, resulta sobrecargada y barroca. Así, por ejemplo, las raíces de este árbol se hunden en la tierra del alma; sus ramas son las clases de amor; las hojas, las manifestaciones del mismo; las flores, los espíritus humanos que cantan el amor divino; y, finalmente, el fruto es la unión mística y extática con Dios. Y en toda la exposición de la obra adopta el autor la terminología de un tratado de agricultura y arboricultura.

Ibn al-Jaṭīb distingue cuatro niveles de facultades u órganos: primero, el corazón o esencia profunda del hombre; segundo, el espíritu el cual es una sustancia divina que con su inteligencia capta las esencias; tercero, el Intelecto Agente emanado de Dios; cuarto, el alma la cual se divide, en primer lugar, en universal o alma del mundo que es como un círculo que rodea a la esfera celeste y cuyo poder se extiende por toda la creación; y, en segundo lugar, en alma individual que es la propia de cada ser y que está encargada de darle vida y movimiento.

Y dentro de las almas individuales, hace una clasificación en cuya cúspide están el «alma sabia» poseedora de todas las ciencias y creencias, descubridora del sentido esotérico del mundo y conocedora por intuición de la esencia y unidad de Dios. Y, por encima del «alma sabia», el «alma profética» que Ibn al-Jaṭīb describe de forma totalmente esotérica.

IX. CONCLUSIÓN

Estos siete siglos cubren una de las páginas más gloriosas de la historia intelectual de España, llamada entonces al-Andalus. Con

una evolución clara que va desde el neoplatonismo al aristotelismo, conecta, primero con Europa al haberle entregado por medio de la llamada Escuela de Traductores de Toledo y a través de los judíos, sobre todo del Valle del Ebro y sureste de Francia, la gran ciencia greco-árabe y la filosofía aristotélica, renovando así la estancada y anquilosada cultura europea. Y, por otra parte, se halla también conectada con la posterior tradición hispánica mística y filosófica (cf. Lomba, 1997d).

BIBLIOGRAFÍA

Addas, C. (1989), *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge,* Gallimard, Paris.

Addas, C. *et al.* (1992), *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn 'Arabí). Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-'Arabī,* Editora Regional de Murcia, Murcia.

Amrani, M. *et al. (*1992), *Ibn 'Arabī: Guía espiritual: Plegaria de la Salvación. Lo Imprescindible, Terminología Sufí, La maravillosa vida de Ḏū-l-Nūn, el Egipcio, La joya del viaje a la presencia de los santos,* 3 vols., Editora Regional de Murcia, Murcia.

Asín Palacios, M. (1916), *Los caracteres y la conducta,* Centro de Estudios Históricos, Madrid.

Asín Palacios, M. (1922), *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanes,* Hiperión, Madrid.

Asín Palacios, M. (1927-1932), *Abenhazam de Córdoba,* 5 vols., Real Academia de la Historia, Madrid.

Asín Palacios, M. (1935), «Ibn al-Sīd de Badajoz y su *El libro de los cercos* (*Kitāb al-ḥadā'iq*)»: *Al-Andalus* III, pp. 345-389,

Asín Palacios, M. (1935), «La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la Escolástica»: *Al-Andalus* III, pp. 345-389.

Asín Palacios, M. (1940), «Avempace botánico»: *Al-Andalus* V, pp. 255-299

Asín Palacios, M. (1942), «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre»: *Al-Andalus* VII, pp. 1-47.

Asín Palacios, M. (1943), «Carta del adiós»: *Al-Andalus* VIII, pp. 1-87.

Asín Palacios, M. (1944-1951; ed. completa con estudio introductorio de L. López Baralt, 1990), *Šāḏilīes y alumbrados,* Hiperión, Madrid.

Asín Palacios, M. (1946), El *régimen del solitario,* CSIC, Madrid-Granada

Asín Palacios, M. (1946), *Obras escogidas,* CSIC, Madrid.

Asín Palacios, M. (1987), *Abulabás Ben Alarif de Almería. «Mahasin al-Machalis»,* trad., exégesis y estudio biográfico, Sirio, Málaga.

Asín Palacios, M. ([2]1981), El *islam cristianizado,* Hiperión, Madrid.
Asín Palacios, M. ([2]1981/[1933]), *Vidas de santones andaluces. La «Epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia,* Hiperión, Madrid.
Asín Palacios, M. ([4]1984), *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* Hiperión, Madrid.
Badawi, A. (1972), *Histoire de la philosophie en islam,* 2 vols., Vrin, Paris.
Borrás, G. (1989), *La Alhambra y el Generalife*, Anaya, Madrid.
Corbin, H. (1958), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris (trad. esp.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī,* Destino, Barcelona, 1993).
Corbin, H. (1994), *Historia de la filosofía islámica,* Trotta, Madrid.
Cruz Hernández, M. (1981-1982), «La persecución antimasarrī durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān Nāṣir li-Dīn Allāh, según Ibn Ḥayyān, en *al-Qanðara* 2-3.
Cruz Hernández, M. (1992), El *islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social,* Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, Madrid.
Cruz Hernández, M. (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 3 vols., Alianza Universidad, Madrid.
García Gómez, E. (1952), *Ibn Hazm de Córdoba: «El collar de la paloma»,* con prólogo de Ortega y Gasset, Madrid.
Gauthier, L. (1909), *Ibn Thofaïl.*
Hakim, S. y P. Benito (1994), *Ibn 'Arabī. Libro de las contemplaciones de los santos misterios y ascensiones de las luces divinas,* Editora Regional de Murcia, Murcia.
Ibn 'Arabī (s. a.), *al-Futuḥāt al-makkiyya,* Dār al-fikr, Beirut.
Lettinck, P. (1994), *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics,* Brill, Leiden.
Lomba, J. (1989), *Avempace,* Diputación General de Aragón, Zaragoza.
Lomba, J. (1989-1990), «Ibn Ḥazm o el misterio de la belleza»: *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* XVIII/1, pp. 117-139.
Lomba, J. (1992), «Dos apuestas: Robinson Crusoe y Ḥayy ibn Yaqẓān: *Anales del seminario de Metafìsica* 26, 987-1004.
Lomba, J. (1993-1994), «Ibn Bāŷŷa (Avempace). *Sobre el fin del hombre»,* en *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata. Šarq al-Andalus,* 10-11, pp. 467-482.
Lomba, J. (1994), *Los deberes de los corazones,* Fundación Universitaria Española, Madrid.
Lomba, J. (1995), *«Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]* de Avempace»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* XXVII, pp. 23-39.
Lomba, J. (1996), *«Tratado sobre el Entendimiento Agente* de

Avempace»: *Anales del seminario de historia de la Filosofía. Memoria-homenaje a Adolfo Arias Muñoz,* número extra, pp. 265-274.

Lomba, J. (1996), *Avempace,* Del Orto, Madrid.

Lomba, J. (1997a), *Avempace: «El régimen del solitario»,* Trotta, Madrid.

Lomba, J. (1997b), «Ibn Ḥazm: «Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid,* XXIX, pp. 139-161.

Lomba, J. (1997c), *Dichos y narraciones de tres sabios judíos,* Mira, Zaragoza.

Lomba, J. (1997d), *Raíz semítica de lo europeo: islam y judaísmo medievales,* Akal, Madrid.

Lomba, J. (1998), «Avempace: *Tratado sobre el nenúfar*», en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero,* CSIC, Madrid, pp. 931-952.

Lomba, J. (^{2}1991), *La filosofía islámica en Zaragoza,* Diputación General de Aragón, Zaragoza.

López Baralt, L. (1990), *San Juan de la Cruz y el islam,* Hiperión, Madrid.

Martínez Lorca, A. *et al.* (1990), *Ensayos sobre filosofía en Al-Andalus,* Anthropos, Barcelona.

Puig, J. (1995), *Avempace.* Libro de la generación y corrupción, CSIC, Madrid.

Ramón Guerrero, R. (1985) *El pensamiento filosófico árabe,* Cincel, Madrid.

Samsó, J. (1992), *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus,* Mapfre, Madrid.

Tornero, E. y A. Gonzalez Palencia (1995), *Ibn Ṭufayl. El filósofo autodidacto,* Trotta, Madrid.

Turki, A. M. (1982), *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane,* Maisoneuve, Paris.

Urvoy, D. (1990), *Penseurs d'Al-Andalus,* Press Universitaires du Mirail, Toulouse.

Vernet, J. (1978), *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Seix Barral, Barcelona.

AVERROES

Josep Puig Montada

I. VIDA Y OBRA

Los orígenes de la familia cordobesa Ibn Rušd se pierden, en la medida de nuestros conocimientos, antes de Aḥmad Ibn Rušd, que vivía en 1089. Su hijo Muḥammad (1058-1126) fue juez de Córdoba y es muy conocido por sus obras de jurisprudencia. El nieto, Aḥmad (1094-1168), fue también *qāḍī* de la ciudad, aunque no parece tener obra escrita. Al biznieto de aquel Aḥmad lo conocemos por Averroes, pero como en árabe la parte más importante de su nombre, Abû l-Walîd Muḥammad Ibn Rušd, es idéntica a la de su abuelo el jurista, los biógrafos árabes, para distinguirlo del abuelo, lo llaman «el nieto».

Cuando nació Averroes en Córdoba el 1126, el imperio almorávide se enfrentaba a la revuelta almohade, que inició el *mahdî* Ibn Tûmart en 1121. Los cordobeses aprovecharon la debilidad almorávide para independizarse en 1145, pero el emirato de la ciudad duró sólo hasta 1149, fecha en que los almohades se hicieron con ella.

En estos años, Averroes recibió su educación, empezando con el aprendizaje del Corán y de los poetas, como al-Mutanabbî y Abû Tammâm, para seguir con el estudio de las ciencias coránicas y del derecho. También se interesó por la medicina y sabemos que dos de sus maestros en la disciplina fueron Abû Marwân Ibn Ŷuryûl y Abû Ŷaʿfar al-Turŷâlî. Este segundo fue médico del califa almohade Abû Yaʿqûb y se interesaba por las obras de Aristóteles y otros sabios de la antigüedad.

De otros aspectos de la infancia y juventud de Averroes muy poco sabemos: por ejemplo, nos dice que vio todavía el monu-

mento a Hércules en Cádiz, destruido en 1135[1]. La primera fecha a mencionar con certeza es la del año 1153, cuando viaja a Marrakech, la capital del imperio almohade en Marruecos. El califa entonces era ʿAbd al-Mu'min, pero no sabemos si Averroes llegó a hablar con él. De la visita podemos deducir, sin embargo, sus buenas relaciones con el nuevo régimen.

ʿAbd al-Mu'min había nombrado a su hijo Abû Yaʿqûb gobernador de Sevilla en 1157 donde éste se rodeó de literatos y científicos, a los que debía de conocer desde hacía tiempo. Citemos de entre los últimos a Ibn Ṭufayl y Abû Marwân Ibn Zuhr (Avenzoar, m. 1162). En 1163 Abû Yaʿqûb sucede a su padre en el trono y se traslada a Marrakech.

En 1159, Averroes había terminado la redacción del epítome de los *Metereológicos* de Aristóteles y en torno a esta fecha hay que situar la redacción de todos los epítomes que forman el conjunto de *Ŷawâmiʿ fî l-falsafa*, es decir, *Física*, *Acerca del cielo*, *Generación y corrupción* y *Metereológicos*, más el *Acerca del alma* y *Metafísica*[2]. Algo antes acabaría sus epítomes de *Lo necesario de la lógica*, un resumen del *Organon*. Los epítomes condensan lo esencial del texto aristotélico, en la opinión de Averroes, que a veces hace referencia a otros comentadores o a tres filósofos árabes: Alfarabi, Avicena o Avempace.

En cuanto a los epítomes de los libros de los *Animales*, su redacción hay que situarla en 1169, y la del epítome de los *Parva Naturalia*, en 1170. Durante este período compone también su gran obra médica, conocida en latín como *Colliget*, así como la *Bidâyat al-muŷtahid* (1167-1168), su manual jurídico.

El año de 1168 es la fecha probable de la presentación de Averroes, que ya sería conocido por sus escritos, al califa almohade. Ibn Ṭufayl introdujo al filósofo ante Abû Yaʿqûb, quien le preguntó sobre las opiniones de los filósofos acerca de la eternidad del mundo. Ibn Ṭufail luego le transmitió el encargo del califa para escribir unos comentarios (*taljīṣ*) que facilitaran la lectura de Aristóteles.

Estos comentarios deben identificarse con los llamados comentarios medios (latín, *media expositio*) cuya estructura es fácilmente reconocible: están organizados en partes (*juz'*), divididas

1. Según Averroes el monumento fue destruido en una batalla entre los defensores de Cádiz y los normandos, literalmente *barbari*. V comentario mayor al *De Coelo*, en *Aristotelis opera... cum Averrois commentariis*, vol. 5, Frankfurt, 1962 [Venezia, 1562], fol. 171.

2. Se han expresado dudas sobre la autenticidad de la obra, pero a falta de un estudio específico, la explicación más convincente es considerarla una de sus primeras obras, muy influido por Alfarabi.

en secciones (*qism*), subdivididas en capítulos (*fal*). El texto aristotélico aparece a menudo intercalado con la explicaciónn averroica. Los comentarios medios aparecen, en efecto, entre 1168 y 1177 y comprenden el *Organon* (incluyendo la *Retórica* y la *Poética*) y a las demás obras del *corpus*, menos la *Política*, pero sí a la *Ética a Nicómaco*.

En ésta segunda época, desde 1170 Averroes es juez de Sevilla, por nombramiento del califa Abû Yaʿqûb. Nos dice que estuvo en Córdoba poco después del terremoto de 566/1171 y que percibió los temblores subsiguientes, los cuales duraron tres años[3].

Abû Yaʿqûb lo nombra luego (antes de 1180) juez de Córdoba, el primero de los jueces de al-Andalus. En 1182 sucede a Ibn Ṭufayl como médico de este califa, hasta su fallecimiento en 1184.

Entre 1178 y 1184 se cree que Averroes compone dos obras que no son comentarios de Aristóteles. La primera se compone de dos partes, la primera de las cuales se titula *Discernimiento de la cuestión y establecimiento de la armonía entre la religión y la filosofía* y el título ya adelanta la posición de Averroes. Su segunda parte, *Investigación de las vías*, contienen una teología dirigida a todos los musulmanes y va seguida de un *Apéndice* a la primera, en torno al conocimiento por Dios de los particulares.

La otra obra, *Destrucción de la Destrucción*, es su refutación de la *Destrucción de los filósofos*, de Algacel, y contiene los distintos puntos de la discusión entre filósofos y teólogos ašʿaríes.

El tercer período de comentarios comprende desde 1180 hasta 1190. Siguiendo el modelo del *tafsîr* coránico (y también de las exégesis de los comentadores griegos de Aristóteles), Averroes reproduce la obra aristotélica correspondiente en párrafos que llevan el encabezamiento «Dice» [Aristóteles], y los comenta en apartados encabezados por *al-tafsîr*, «la exégesis». Averroes así comentó los *Analíticos II*, la *Física*, el *Acerca del cielo* y el *Acerca del alma* y la *Metafísica*

Las relaciones iniciales con el nuevo califa Abû Yûsuf Yaʿqûb son buenas. No sabemos cuándo Averroes regresa a Córdoba, pero en 1194 un grupo de cordobeses se desplaza a Marrakech para denunciar a Averroes ante el califa por supuesta irreligiosidad. A principios de 1195, Abû Yûsuf llega a Córdo-

3. Una falla —*inšaqqati-l-arḍ*— se habría originado en Andújar. *Epítome de los Metereológicos* en *Rasâʾil Ibn Rušd*, vol. 4, Beiroût, 1994, p. 64.

ba dirigiendo el ejército musulmán y ordena a Averroes comparecer ante él. Ante la sorpresa de todos, incluido el propio Averroes, el califa no le reprende sino, al contrario, le dispensa sus honores.

En una ceremonia de acción de gracias en la mezquita de Córdoba, Averroes celebra emocionado la victoria musulmana sobre Alfonso VIII de Castilla en Alarcos, el 18 de junio de 1195. Sus enemigos, entre los que figuran los Ibn Hamdîn, una familia de alfaquíes y notables cordobeses, siguen intrigando y finalmente, en 1197, consiguen de Abû Yûsuf al-Manṣûr la condena de Averroes y de todos los que se dedicaban a la filosofía, así como la prohibición expresa de cultivarla.

Muḥammad al-Usûlî, Abû Ŷaʿfar al-Dahabî, Abû l-Rabîʿ al-Kafîf y Abû-l-ʿAbbâs al-Qarrâbî son otras de las víctimas conocidas de la persecución de 1197. Averroes fue desterrado a Lucena, porque se decía que la familia Ibn Ruṣd era de origen judío y Lucena había tenido una comunidad judía muy floreciente, antes de la represión almohade contra los judíos. Más tarde, los sevillanos intervienen a favor de Averroes y el califa al-Manṣûr rehabilita a Averroes, que se traslada a su corte en Marrakech. Allí fallece el 10 de diciembre de 1198.

Entre 1190 y la fecha de su muerte, Averroes redacta el epítome de la *República* de Platón (1194) y las *Cuestiones* (1195), relacionadas con problemas de lógica o de filosofía natural y es de suponer que en este período revisa obras anteriores. Por otra parte, sabemos que en 1194 terminó unos tratados médicos inspirados en Galeno.

Si Averroes llegó a crear una escuela, ésta en ningún caso le sobrevivió y no tenemos constancia de que esta escuela dejara obra escrita. Uno de sus hijos, Abû Muammad ʿAbd Allâh Ibn Rušd, médico, compuso con ayuda de su padre tres breves tratados *Acerca de la conjunción del entendimiento separado con el hombre*. Hay que tener en cuenta que hacia 1200, otra vez se persigue a los filósofos y de tres nombres de víctimas que conocemos, ʿAbd al-Kabîr al-Gâfiqî, Abû Bakr Ibn Jalaf y Abû- l-Ḥusayn Ibn Zarqûn, el primero es un discípulo reconocido de Averroes. Al-Gâfiqî había estudiado medicina con Averroes y junto con el mencionado hijo, Abû Muḥammad, con Abû Ŷaʿfar Ibn Sâbiq y Abû-l-Ḥayyâj Ibn Tahalûs forman un grupo de médicos probablemente interesados por la filosofía, pero a los que la prohibición almohade les impediría reflejar su interés de manera escrita.

II. LAS BASES DOCTRINALES

El primer comentador de la filosofía de Aristóteles en al-Andalus es Abû Bakr Ibn al-Sâ'ig, conocido entre nosotros por Avempace (¿1085?-1139). Averroes no llegó a conocerlo: en 1136 Avempace se encontraba en Sevilla, pero Averroes estaba en Córdoba y sólo tenía 10 años; poco después, Avempace marcharía a Fez, donde murió envenenado. Avempace disponía bien de las obras de Aristóteles, bien de resúmenes de éstas, y quien sí disponía de ellas con certeza era Abû Bakr Ibn Ṭufayl (m. 1185), maestro y protector de Averroes.

Las obras de Aristóteles no llegaron solas a al-Andalus. Averroes conocía los comentarios de Alejandro de Afrodisia (fl. 198-209) y de Temistio (m. 385); tal vez el de Juan Filópono «el Gramático» (m. *ca.* 570). En el caso de las ciencias naturales, pero también de la lógica, Galeno es otra fuente de Averroes. En cuanto a los comentadores árabes de Aristóteles, sorprende que Averroes nunca aluda a ellos.

Dentro de la filosofía árabe, Averroes se alinea en la corriente originaria en Alfarabi (m. 950). Alfarabi influye en Avicena (980-1037), quien, sin embargo, da a la filosofía otra dirección, la llamada «oriental», que quiere diseñar un sistema lo más independiente posible de Aristóteles. En al-Andalus se conocen bien las obras de Alfarabi, pero no tanto las de Avicena: Avempace (m. 1039) cita con frecuencia al primero, pero nunca al segundo. Ibn Ṭufayl (m. 1185) alude favorablemente a la gran obra de Avicena, *Libro de la curación*, dando a entender que disponía de ella, y utiliza el título de una obra de éste para su novela filosófica *Historia de Ḥayy Ibn Yaqẓân*, de modo que Ibn Ṭufail es el único partidario conocido de Avicena en al-Andalus. Averroes cita a veces el mencionado *Libro de la curación* y además el *Libro de la salvación*, pero adopta una actitud muy crítica frente a Avicena, y si en algunos autores árabes se apoya expresamente, éstos son Alfarabi y Avempace.

En su conjunto, la filosofía islámica ha introducido dos cuerpos extraños en la interpretación de Aristóteles: uno, el emanacionismo y el otro, la doctrina del entendimiento, y ambos serán motivo de preocupación para Averroes, según veremos más adelante.

Averroes no es ajeno al almohadismo como movimiento ideológico. Ibn Tûmart (*ca.* 1090-1130), fundó un movimiento donde las armas seguían a la ideología y esta ideología es una combinación de elementos un tanto dispares. Ibn Tûmart se presenta como mahdî, un enviado que debe conducir a su comunidad

por el recto camino; este camino, que tiene un sentido figurado, está constituido por abundantes elementos de la teología aš'arí. Frente a los almorávides, a los que acusa de antropomorfismo, Ibn Tûmart niega realidad a los atributos divinos e insiste en la unicidad como la principal característica de Dios.

Ibn Tûmart expresó su doctrina en forma de guías y de un credo (*qîda*)[4], al que Averroes dedicó un comentario no conservado. El pueblo llano, y en primer lugar el pueblo beréber, debía conocerlos y aprenderlos, pero desconocemos el alcance exacto de esta política doctrinal, que no se limitaba a las palabras de Ibn Tûmart en sus niveles más avanzados, donde se apreciaban las enseñanzas de Algacel. Algacel adquiere rápidamente un gran prestigio en el mundo islámico, y los mismos almorávides, en un principio, parecen reconocerlo. Ahora bien, son los almohades, empezando por su mahdî, quienes hacen de él su líder espiritual, mientras los almorávides acaban destruyendo sus obras.

Algacel escribe de muchas materias y cambia asímismo de actitud dentro de ellas. Es una figura representativa del Kalâm ortodoxo, es decir, el fundado por al-Aš'arî, frente al Kalâm de los mu'tazilíes, que para al-Aš'arî eran demasiado «racionalistas» (si nos atenemos a las palabras de Averroes, en su época no se encontraba ninguna obra mu'tazilí en la península)[5]. La aceptación del Kalâm que hace Algacel no es incondicional, muy al contrario, pero recurre a él abiertamente para combatir la filosofía, que identifica con el sistema de Avicena. Nos encontramos, pues, con una situación delicada para Averroes: el almohadismo favorece a Algacel pero éste ha atacado la filosofía no tanto por lo que entiende son errores sino, ante todo, porque estos errores contradicen las verdades de la religión.

III. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Averroes debe, por tanto, justificar el estudio de la filosofía y así lo hace en el tratado, antes mencionado: *Faṣl al-maqâl*, acerca de la armonía entre la religión y la filosofía. Averroes argumenta que la ley religiosa exhorta al estudio racional de todos los seres y

4. Ed. J. D. Luciani en *Kitâb A'azza mâ yulab muštamil 'alà jamî' ta'âlîq al-Imâm Muḥammad Ibn Tûmart*, al-Yaza'ir, 1903, pp. 229-239.

5. «Con relación a los mu'tazilíes, no nos ha llegado a esta península ningún libro suyo donde estudiar los métodos que siguen en este tema [demostración de la existencia de Dios], pero parece que son del mismo género que los de los aš'aríes», *Al-kašf 'an manâhij al-adilla fî' aqâ'id al-milla*, ed. M. J. Müller, München, 1859, p. 42.

como prueba cita varios versículos del Corán en los que se habla positivamente de «aquellos [hombres] que reflexionan sobre la creación de los cielos y de la tierra» (*Corán*, 3: 188). El estudio racional utiliza el *qiyâs*, que en el lenguaje filosófico es el silogismo, pero que en sí significa «proporción, analogía» y que se usó primero en el lenguaje jurídico para expresar el procedimiento de analogía. Averroes recuerda que nunca se ha desaprobado el uso del *qiyâs* dentro del *fiqh* o derecho islámico y que, por tanto, tampoco se debe rechazar una de sus clases, precisamente la más estricta, es decir, la del silogismo aristotélico. De ahí pasa Averroes a recomendar el estudio de los pensadores griegos, en cuanto ellos descubrieron el silogismo y utilizaron perfectamente.

Los conocimientos obtenidos por este procedimiento «demostrativo» pueden referirse a materias de las que no trata la ley religiosa; en tal caso, no hay motivo de preocupación. Si se refieren a materias consideradas por esta ley, o bien coinciden con ella o bien difieren de su aspecto literal. También en este segundo caso hay posibilidad de armonización, recurriendo a la interpretación del texto. La interpretación, según su definición, consiste en «trasladar el significado de una expresión de su sentido primario a su sentido figurado, sin violentar la lengua árabe».

Surge, sin embargo, una dificultad: ¿Acaso no existen expresiones de la ley que deben entenderse al pie de la letra y que no admiten ninguna interpretación? Averroes acepta en principio esta limitación, «siempre que la unanimidad al respecto se haya establecido de forma segura», pero finalmente pone de manifiesto que la unanimidad no es posible en las cuestiones «especulativas», puesto que estas evolucionan a través de los siglos. En consecuencia, nada escapa al criterio y al análisis de la razón.

La solución que ofrece Averroes es convincente a primera vista, pero serias dificultades aparecen en un segundo momento. Entre la literalidad del Corán y sus tradiciones, y la hermenéutica de los filósofos hay un tercer elemento, la extensa serie de exposiciones obra de los teólogos del *Kalâm*. Los mutakallimíes —podemos traducir su nombre por «dialécticos»— practican también la hermeneútica, el *ta'wîl* y además defienden sus posiciones mediante un aparato dialéctico que pone en aprieto a los filósofos helenizantes. Para Averroes, el *Kalâm* está representado por la escuela de al-Aš'arî (m. 945) y por Algacel (m. 1111).

La relación del filósofo cordobés con los mutakallimíes es tanto conciliadora como polemizante; en el libro del *Faṣl al-maqâl*, la actitud predominante es la conciliadora a pesar de las importantes divergencias.

Tres son las cuestiones capitales a las que filósofos y mutakallimíes dan respuestas contradictorias: la del conocimiento por Dios de los particulares, la de la vida futura y la de la eternidad *a parte ante* del universo. Averroes argumenta que ambos grupos están de acuerdo en el fondo de las cuestiones y que las divergencias son nominales. Así considera que lo es la diferencia entre la creación del mundo *ab aeterno*, defendida por los filósofos, y la creación temporal del mismo, defendida por los teólogos. Incluso va más lejos, mostrando que la lectura que hacen los teólogos no es muy acertada: las escrituras hablan tanto del tiempo como del trono en que se sentaba Dios, como anteriores a la creación. En ningún lugar mencionan que sólo Dios existía y nada más, como los mutakallimíes sostienen.

La forma interpretativa practicada por los mutakallimíes no satisface a Averroes, aunque en este tratado no la descalifica de plano. Con una referencia implícita a Aristóteles, distingue tres «métodos de prueba»: el retórico, el dialéctico y el deductivo, al alcance de sendas categorías de hombres: la gran masa, los mutakallimíes y los filósofos, respectivamente. La mayoría llega al «asentimiento y a la idea» por la fuerza retórica de los predicadores, los mutakallimíes llegan a ella por la fuerza de la dialéctica y los sabios, mediante argumentos deductivos.

A pesar de estas concesiones, Averroes propugna una limitación importante: el *ta'wîl*, la hermenéutica no debe ser ejercitada por la masa en ninguna de sus formas, y —con razón o sin ella— ataca a Algacel por ello. Parece obvio que Averroes se dirige al «príncipe de los creyentes» con una propuesta que está en desacuerdo con la línea del *mahdî* Ibn Tûmart. Averroes no se enfrenta aquí al Kalam directamente, pero intenta conseguir que el califa restrinja su campo de acción, y en consecuencia modifique el proyecto del *mahdî*.

¿Cuál es la alternativa ofrecida por Averroes para la instrucción de la mayoría? *La investigación de las vías* (*Kašf ʿan manâhiŷ*) contiene «aquellas pruebas sencillas mediante las cuales Dios impone la fe a todos sus siervos»[6], considerando que la fe es creer en la existencia de Dios, en su unicidad, sus atributos y sus actos (incluyendo el premio y el castigo).

En primer lugar, estas «pruebas sencillas» conducen a la existencia de Dios y Averroes las divide en dos clases: pruebas de la providencia y pruebas de la creación. Las primeras se basan en que la existencia de una serie de seres está sabiamente

6. Trad. de M. Alonso en *Teología de Averroes: Kašf ʿan manâhiŷ*, Madrid/Granada, 1947, p. 219.

pensada para que pueda existir el hombre. Averroes encuentra estas pruebas en frases del Corán como:

> Creamos al hombre y a la mujer y les dimos el sueño para que reposasen. Les dimos también la noche que los cubriese y en cambio creamos el día para los quehaceres de la vida (Corán 78: 8-11).

La pruebas de la creación resultan de examinar estos seres como creados y en consecuencia, obra de un Creador. De las citas coránicas que Averroes aporta, recojo la siguiente: «Que el hombre considere de qué fue creado: de una gota de agua que se derrama» (Corán 86: 5-6).

En muchos casos, las aleyas corresponden a las dos pruebas, nos indica Averroes. Este sigue un método similar para establecer los demás principios de la fe islámica y busca siempre pasajes coránicos que los prueben. Así los invoca para defender la unicidad divina, pero finalmente sostiene que la frase de la *šahâda* «No hay otro Dios que Allâh» es el mejor texto, pues contiene las dos ideas, la de la existencia y la de la unicidad de Dios, que hacen de todo aquel que las profese, un verdadero musulmán.

IV. LOS INSTRUMENTOS DEL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

El conocimiento del filósofo requiere un método más riguroso y la lógica es la ciencia que determina este método. Siguiendo a Aristóteles, Averroes distingue tres clases de ciencias: las operativas o prácticas, las contemplativas o teóricas y una auxiliar, que ayuda a éstas a conseguir sus objetivos: la lógica.

Para Averroes, como para la tradición helenístico-islámica anterior, la lógica comprende la retórica y la poética, además de los libros del *Organon*: *Categorías*, *Acerca de la interpretación*, *Primeros y Segundos Analíticos* —traducidos al árabe como *Libro del silogismo* y *Libro de la demostración apodíctica*, respectivamente—, *Tópicos* —*Dialéctica*— y los *Recursos sofísticos* —a menudo traducido como *Libro del engaño*.

Averroes sitúa, al principio de la lógica, la *Isagoge* de Porfirio (232-309) «porque ésta es la costumbre»[7] y no porque considere que la obra de Porfirio lo merezca. En cuanto a la inclusión de la *Retórica* y la *Poética*, Averroes sí la ve justificada, pues

7. *Averroes Middle Commentary on Porphyry's* Isagoge, trad. ing. de Herbert A. Davidson, Cambridge MA/Berkeley, 1969, p. 6.

las obras pertenecientes a las dos artes tienen por objetivo la persuasión de la mente y en estas artes se estudian los elementos y métodos utilizados[8].

Averroes se da cuenta, desde el principio, de que la poesía árabe es distinta de la griega, que en Aristóteles comprende también la del teatro. Tragedia y comedia no tienen equivalentes en la literatura árabe clásica y Averroes utiliza una traducción que identifica la tragedia con el panegírico, *madîh*, un género familiar en la literatura árabe, tanto si es independiente como si es la tercera parte de la casida, e identifica la comedia con el epigrama, *hiŷâ'*, otro género árabe. Por más empeño que ponga, el sentido se le oculta[9].

La misma idea de *mímêsis*, que es central en la *Poética*, ofrece dificultades a Averroes ya que se traduce al árabe como «comparación y copia» (*tašbîh wa-muhâkâ*)[10], pero *tašbîh* es la categoría de la «comparación» —y de la metáfora— en la estilística árabe. De todos modos, Averroes valora correctamente la función la *mímêsis*: ésta debe producir en el espectador sentimientos de rechazo o afecto, de rechazo al vicio y afecto a la virtud[11].

Averroes está convencido de que la *Poética* de Aristóteles contiene los cánones válidos para todas o la mayoría de las literaturas. La poesía utiliza, según Aristóteles, «ritmo, melodía y métrica» (*Poet.* 1447 a 24) y Averroes entiende que para la «imaginación y copia» (*tajyîl wa-muhâkâ*, que es como también define la *mímêsis*) se pueden utilizar estas tres cosas: «melodía, ritmo y la propia comparación»[12]. Ritmo y metro se confunden en él, y una categoría que no tiene nada que ver con el sonido, la comparación, es agregada.

Los tres recursos aparecen combinados, nos dice Averroes, en los poemas «llamados *muwaššaha* y *zaŷal*, que las gentes de esta península —al-Andalus — han inventado»[13], mientras que la poesía árabe desconoce la melodía[14]. La razón de esta diferencia reside en la naturaleza, en la que se encuentran estos tres recursos a la vez, y por cuanto son naturales solamente se dan en

8. *Il commento medio di Averroè alla* Rethorica *di Aristotele*, ed. de Fausto Lasinio. Firenze, 1877, p. 2.

9. Cf. *Taljîš kitâb al-ši'r*, ed. de C. E. Butterworth y A. A. Harîrî. El Cairo, 1987, pp. 54-108.

10. *Ibid.*, p. 59, p. 67, o *passim*.

11. *Ibid.*, pp. 67-68.

12. *Ibid.*, p. 57.

13. *Ibid.*, p. 57.

14. Averroes no podía saber que muchos poemas de época abasí llevaban música.

naciones naturales. No hace falta que Averroes exprese su juicio sobre la nación de los árabes.

Puesto que Averroes, siguiendo a Aristóteles, considera la retórica como complementaria de la dialéctica, hablaremos de ella más adelante. La primera obra del *Organon* propiamente dicho comentada por Averroes es la de las *Categorías*, que ve como un instrumento para la definición. Averroes insiste en la división de las categorías según se prediquen *de* un sujeto o *en* un sujeto (*Cat.* 1 a 20 - b 8). Las sustancias universales se predican de un sujeto; los accidentes particulares, en un sujeto; los accidentes universales pueden decirse de ambas maneras, según formen parte o no de la esencia; y las sustancias individuales solamente se predican de un sujeto cuando *no* denotan su esencia, y Averroes señala que esta manera de predicación «no es natural»[15].

El tratado *Acerca de la interpretación* es un tratado acerca de las proposiciones o juicios que unen los conceptos que las categorías clasificaban. Averroes, como antes hiciera Alfarabi, asimila términos aristotélicos a términos de la gramática nacional árabe y de este modo, el verbo del griego, que se traduce por «palabra» al árabe, lo asimila con la «acción», que no comprende los verbos copulativos[16].

Lógos es aquí *qawl*, «frase»[17] y *lógos apophantikós*, *qawl ŷâzim* «frase resolutoria» (o sentencia)[18]; de las «frases resolutorias» completas se ocupa este libro, mientras que la *Poética* y la *Retórica* tratan de frases completas, pero no resolutorias, esto es, órdenes y prohibiciones. La definición es una frase incompleta y es objeto de estudio en los *Segundos Analíticos*.

Averroes sigue también los pasos de Alfarabi en su comentario de *De int.* I. 9, «La futura batalla naval», uno de los pasajes de Aristóteles que mayor interés y discusiones ha suscitado recientemente. Toda afirmación o negación de hechos pasados o presentes *de necesidad* es verdadera o falsa, pero no es así en relación con hechos singulares futuros. El hecho de que mañana tenga lugar o no una batalla naval no es ni verdadero ni falso.

Averroes afirma que los acontecimientos futuros no pueden dividirse en verdaderos o falsos de una manera determinada, sino abier-

15. Ejemplo de sustancia universal es «hombre». de accidente particular, «blanco». de accidente universal «ciencia», pues «escribir es ciencia» (se dice *de*) y «en el alma hay ciencia». La sustancia individual. como Zayd o Amr. no se predica como esencia. *Taljiṣkitâb al-maqulat*. ed. M. Bouyges. Beirut. 1932: trad. de H. A. Davidson. *Averroes Middle Commentary on Aristotle's* Categoriae, Cambridge MA/Berkeley, 1969, pp. 33-34.

16. *Taljîṣ al-'ibâra*. ed. de M. Qâsim. El Cairo. 1981. p. 61.

17. *Ibid*.. p. 65.

18. *Ibid*. p. 67.

ta. El término que emplea es «mediante *tahsîl*», el nombre de acción de un verbo que se usa aquí en este contexto: uno de los contrarios *cobra* existencia, por sí mismo o por causa de otro. Averroes entiende que si el futuro acontecimiento está determinado, y cobra existencia por sí mismo, entonces la sentencia sobre él tiene que ser verdadera o falsa. En tal caso desaparece su naturaleza de posible y se convierte en necesario. Si el hecho futuro es necesario, las acciones humanas carecen de sentido[19].

La alternativa no es otra que establecer una ecuación entre la imprecisión de nuestros conocimientos sobre acontecimientos futuros con la indeterminación de los mismos acontecimientos. Si esta indeterminación afecta a las acciones humanas, su causa es la voluntad. La indeterminación afecta también a hechos naturales, que a veces tienen lugar y otras, no; Averroes repite el ejemplo del vestido que puede rasgarse o no antes de gastarse (*De int.* 19 a12-14) y añade que lo mismo ocurre en todas las cosas generadas donde la materia explica este tipo de potencia y posibilidad[20].

Después de estudiar las sentencias y sus modalidades, Averroes —siguiendo el orden tradicional del *corpus* aristotélico— llega al silogismo. Recordemos que la estructura básica de este modo de razonar es: C pertenece a B, B pertenece a A, por tanto C pertenece a A. El orden de las premisas varía en la lógica árabe, pues la premisa menor (C pertenece a B) es la primera. Las sentencias, por una parte, pueden ser afirmativas o negativas y, por otra, universales o particulares. Además, la combinación de las premisas puede variar, dando origen a las llamadas figuras, en árabe *šakl*. Si tomamos A como el término mayor, B, el medio y C, el menor y aplicamos la relación sujeto-predicado, obtenemos las tres figuras aristotélicas:

	I	II	III
Mayor	B A	B A	C A
Menor	C B	C A	C B
Conclusión	C A	C B	B A

Los lógicos árabes conocían una cuarta figura que, según Averroes, había creado Galeno[21]. Esta cuarta figura invierte el orden de las premisas de la primera:

19. *Ibid*. pp. 78-80.
20. *Ibid*. pp. 81-82.
21. *Taljîṣ al-qiyâs*, ed. de Badawi, El Cairo, 1988, p. 56.

Mayor	A B
Menor	B C
Conclusión	C A

Averroes la rechaza considerando que el predicado de la mayor no puede ser sujeto de la menor, destruyendo la función misma del término medio y que va en contra de la naturaleza[22]. En honor a la verdad hay que recordar que en el mismo al-Andalus, Ibn • azm (994-1063) o Abû-l-Ÿalt Umayya de Denia (1068-1134), siguiendo a Alfarabi, tampoco aceptan la cuarta figura.

Averroes, en su propia evolución, tiende a abandonar el desarrollo de la lógica post-aristotélica y un ejemplo significativo son los silogismos condicionales. Averroes asume la división post-aristotélica de los silogismos condicionales en conjuntivos y disyuntivos y en una primera fase distingue 24 especies[23]. Cuando más tarde redacta su comentario medio, habla solamente de 6 especies: el silogismo conjuntivo puede tener dos variantes: «Si *p*, entonces *q*» o «No-*q*, entonces no-*p*». El disyuntivo, «*P* o *q*», puede darse en cuatro formas: «*P*, entonces no-*q*»; «*Q*, entonces no-*p*»; «No-*p*, entonces *q*»; «No-*q*, entonces *p*»[24].

El empleo más noble del silogismo es en la demostración apodíctica, *burhân*, la demostración que hace posible la ciencia. Las premisas del silogismo apodíctico tienen que ser universales, y no probables, y así obtendremos un conocimiento científico, bien de la causa y esencia de un objeto, bien de su existencia. Aristóteles (*An. II*, I.13) se ocupa ampliamente de la diferencia entre probar la causa o el hecho, y considera la primera figura del silogismo como la única que puede probar la causa, que es el término medio del silogismo. La existencia, en cambio, se puede probar mediante un silogismo de la segunda figura o también de la primera, pero en este caso, el término medio no es la causa, sino un efecto. Es posible utilizar los mismos términos del silogismo y obtener una u otra demostración[25]. Aristóteles no habla de una nueva cla-

22. *Ibid.*, pp. 57-58.

23. *Epítome de los Analíticos Posteriores*. *Epitome in libros Logicae Aristotelis*, en *Aristotelis opera*, vol. I, parte 2b, Frankfurt, 1962 [1562], fols. 49H. Cf. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. 2, Graz, 1955 [1885], p. 391.

24. *Taljîṣ al-qiyâs*, cit., pp. 102-107. Versión latina del comentario medio de los *Primeros Analíticos*, en *Aristotelis opera*, vol. I, parte 1b, Frankfurt, 1962 [1562], fols. 69K-70K.

25. Utilizando los ejemplos de Aristóteles, tenemos para una demostración de la causa:

Los astros que están cerca no titilan.
Los planetas están cerca.
Por tanto, los planetas no titilan,

se de demostración, pero Alfarabi[26] y Averroes, la introducen como «demostración de causa y de existencia», *burhân sabab wa-wuŷûd*, y creen que un mismo silogismo puede probar ambas[27]. Averroes reconoce que tal silogismo es poco frecuente, pero está convencido de su gran valor[28]. Por desgracia, los ejemplos que nos da en otros escritos son difícilmente aceptables como pruebas conjuntas de la causa y la existencia.

Solamente la demostración apodíctica puede conducirnos a un conocimiento científico, cual es la filosofía, pero la actividad humana se extiende a otras disciplinas menos rigurosas: la dialéctica —con la sofística— y la retórica. De acuerdo con Aristóteles (*Rhet.* 354 a 1), ambas son complementarias y naturales a los hombres. Averroes señala además que tienen un mismo objetivo: la comunicación con el otro, *mujâabat al-gayr*[29].

La dialéctica se utiliza en un contexto donde un interlocutor pregunta y el otro contesta. Al que pregunta, y hace objecciones, le da la destreza para rebatir todas las respuestas, empleando silogismos cuyas premisas son probables, «generalmente conocidas»; al que contesta, le da la misma destreza para mantener en pie sus afirmaciones frente al objetor. La dialéctica, en Averroes, es un arte para la polémica[30].

El contexto de la retórica, en Averroes, difiere también del aristotélico. En la sociedad griega, la retórica es necesaria al ciudadano que defiende su causa en la asamblea o en los tribunales, pues éste debe convencer a los miembros de la asamblea o al juez de la razón de su causa. Aristóteles pone a su disposición la silogística, aunque los silogismos empleados, los entimemas, se basan en premisas probables, como ocurre en la dialéctica o en indicios. En su situación, Averroes ve que la retórica tiene otros destinatarios: el gobernante (*ḥâkim*, que también puede hacer funciones de juez), el contrincante en una disputa (*munâzir*) o los mismos súbditos.

donde la causa, estar cerca, es el término medio, y para una demostración de la existencia:

Los astros que no titilan están cerca.
Los planetas no titilan.
Por tanto, los planetas están cerca.

26. *Kitâb al-burhân wa-kitâb šarâ'i al-yaqîm ma'a ta'âlîq Ibn Bâyya 'alà l-burhân*, ed. de M. Fakhry, Beiroût, 1987, p. 26.

27. Comentario mayor, en *Aristotelis opera, Posteriorum resolutionum*, vol. 1, parte 2a, Frankfurt, 1962 [1562], fol. 208C-F.

28. *Posteriorum Resolutionum liber primus*, en *Aristotelis opera*, vol. 1, Frankfurt, 1962 [1562], fol. 56, 1552, fols. 160 vº - 161 vº.

29. *Taljîṣ al-jiṭâba*, ed. de F. Lasinio, p. 1.

30. *Taljîṣ kitâb al-ŷadal*, ed. de C. E. Butterworth & A. A. Harîdî, El Cairo, 1979, pp. 29-30.

Averroes aprecia el valor de los entimemas (*amîr*) para obtener el asentimiento del interlocutor pero, en cambio, se distancia del uso de otros medios, como son las llamadas al miedo, a la compasión o a la ira, y cuyo objetivo no es otro que «conseguir el favor de los gobernantes o de los contrincantes»[31].

Averroes ve a las gentes de su época divididas en dos opiniones: hay quienes piensan que las leyes deben inculcarse en las almas de los ciudadanos por todos los medios, y otros que solamente aceptan medios que producen asentimiento (*taṣdîq*) «como era la práctica del gobierno en Atenas y en el país de los griegos», que para Averroes es la única actitud correcta[32].

V. MATERIA Y MOVIMIENTO

Organizados los instrumentos para nuestra investigación, ésta se inicia y se centra en el mundo físico que nos envuelve. Averroes, como su maestro, concibe un universo cerrado y finito, sin lugar para el vacío o los átomos. Por lo demás, existe una diferencia esencial entre el mundo por encima de la esfera lunar y el mundo debajo de la misma, el mundo en el que se produce la vida.

Si este universo tiene una característica común, ésta es la del movimiento, que Aristóteles y Averroes definen como la actualización específica de lo que tiene la capacidad de moverse (*Phys.* III.1, 201 a 11). Averroes considera necesario distinguir tres niveles en la realidad: la actualización —o perfección— pura, la potencia —o posibilidad pura— y una situación intermedia. También define esta última como una de las dos clases de perfección: la primera, perfección pura y término del movimiento, la segunda, que mantiene la potencia y esta perfección incompleta es la del movimiento[33].

El estudio del movimiento puede seguir dos direcciones: una profundizando en su análisis filosófico, otra, aplicada, en la dirección que ha desarrollado la parte de la física llamada dinámica. Esta segunda parte apenas tiene importancia en Aristóteles, que le dedica algunos capítulos del libro VII, pero sí la adquiere en el pensamiento helenístico. En el mundo árabe, el antecesor inmediato de Averroes, Avempace, se interesa por las leyes que rigen

31. *Taljîṣ al-jiṭâba*, ed. de M. S. Sâlim, El Cairo, 1967, p. 5 (en la ed. de F. Lasinio, p. 3).

32. *Taljîṣ al-jiṭâba*, ed. de Sâlim, p. 7 (ed. F. Lasinio, p. 3).

33. *Al-ŷawâmi'fî l-falsafa. K. as-samâ'al-ṭabî'î.* Madrid, 1983, p. 31 (trad. esp.: Madrid, 1987, pp. 129-130).

los motores y sus móviles, operando con la noción de *fuerza* (en árabe, el mismo término que potencia)[34] y Averroes resume sus doctrinas cuando establece que la velocidad del móvil está en función de tres factores: la relación (proporción) entre el motor y el móvil, la resistencia que ofrece el móvil, y la resistencia que ofrece el medio (aire, agua)[35].

Averroes también sigue a Avempace cuando introduce estos dos elementos en el movimiento: 1) Cada móvil exige de parte del motor una fuerza mínima y si éste no la ejerce, permanence parado. 2) El movimiento cesa no sólo porque se haya alcanzado su objetivo sino también por la fatiga que padece el motor, cuando mueve y se mueve con el moverse del móvil.

La fatiga no afecta, sin embargo, a los llamados cuerpos simples y éste es el caso de la piedra que cae, donde motor y móvil no se distinguen. Estos cuerpos se mueven en un medio que les frena, pero también les sostiene, y Averroes discrepa de Avempace en torno a la posibilidad del movimiento en el vacío[36]. Para negar la existencia del vacío, Aristóteles argumentaba que de existir, el movimiento en el mismo sería instantáneo (*Phys.* IV.8, 215 a 24 - 216 a 11). Juan Filópono, por el contrario, creía que en el vacío los cuerpos sí se moverían, aunque a mayor velocidad, sin sufrir pérdida de la misma a causa del medio, y éste es el parecer de Avempace. Averroes, fiel a Aristóteles, niega tal posibilidad.

Un análisis de la definición de movimiento nos conduce a reconocer su naturaleza eterna. Así lo plantea Aristóteles al comienzo del libro VIII de la *Física*: si el movimiento es la actualización del móvil en cuanto móvil, antes tiene que existir este móvil. Si este móvil ha sido generado, antes tiene que haberse producido un cambio y así sucesivamente. Si preexistía, pero no se movía, también debe haber un movimiento causante de este estado de reposo.

Un primer comentario de Averroes interpreta a Aristóteles en este sentido, si bien en vez de referirse al móvil, a lo que tiene la potencia, habla de la potencia misma, que es la que precede al movimiento y concluye que el movimiento, *en cuanto género*, no desaparece ni en el pasado ni en el futuro[37].

34. Cf. Pines, «La dynamique d'Ibn Bajja», en *The Collected Works of Shlomo P.*, vol. 2, Jerusalem-Leiden, 1986, pp. 440-466.

35. *Kitâb as-samâ'al-ṭabî'î*, cit., p. 126 (trad. esp., p. 226).

36. Para ser más precisos, Averroes no rechaza la posibilidad cuando escribe el epítome (hacia 1159), pero se opone a Avempace en su comentario mayor (hacia 1186). Cf. «Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes»: *Anaquel* 4 (1993), 149-160.

37. *K. al-samâ'al-ṭabî'î*, cit., pp. 129-136, inferiores (trad. esp., pp. 227-237, col. izda).

Más tarde, Averroes corrige su interpretación y él mismo nos lo advierte. El argumento de que a cada movimiento le tenga que preceder otro no es válido porque es una circunstancia accidental. ¿Cómo hay que entender, pues, el argumento basado en la definición de movimiento? A Averroes le parece que Aristóteles está refiriéndose al movimiento del primer móvil, es decir, de la última esfera.

Este primer móvil es eterno, de lo contrario no sería el primero. Si fuera generado, le precedería otro movimiento, uno de generación, y esto nos conduciría a un regreso al infinito.

Admitido que el primer móvil es eterno, nos preguntamos si su movimiento también es eterno o bien si ha tenido un comienzo. Si ha tenido un comienzo, tropezamos con la misma dificultad de antes, pues si existen motor y móvil, pero éste está parado hace falta un movimiento anterior que elimine el obstáculo que le mantiene parado[38].

En consecuencia y según Averroes, Aristóteles se propone demostrar que el movimiento del universo, mejor dicho, de su primer móvil, es eterno. Aunque Averroes está equivocado y su primera interpretación era correcta, su tesis es aristotélica. Más adelante (*Phys*. VIII.6), Aristóteles considera que ha demostrado la existencia de un movimiento singular y perpetuo cuando, de hecho, solamente ha justificado que a todo movimiento o cambio le precede otro indefinidamente, o sea, utilizando las palabras de Averroes, que el movimiento es eterno «en cuanto al género».

El primer móvil se mueve desde la eternidad por acción de un primer motor inmóvil y su movimiento es de traslación circular, pues es el único que puede ser continuo y eterno. El universo movido también tiene una forma circular y está constituido por una serie de esferas concéntricas. La última de ellas es la esfera de las estrellas fijas o firmamento, que contiene la esfera en la que está incustrado Saturno, que a su vez contiene la de Júpiter y así sucesivamente con Marte, Venus, Mercurio, el Sol, la Luna y la Tierra.

De este universo circular e incorruptible cabe esperar que se mueva con impecable regularidad. Las observaciones astronómicas, sin embargo, no corroboran esta creencia (el sistema solar es de órbitas elípticas y es heliocéntrico) y los movimientos de los planetas presentan irregularidades a la vista. Para explicarlas, conservando su sistema geo-homocéntrico, Aristóteles hace suyo el sistema de Eudoxo (408-355 a. n. e.) y Calippo (*ca.* 370 -323

38. *Ibid*., pp. superiores (trad. esp. col. dcha).

a. n. e.) que atribuían a cada planeta varias esferas con sendos movimientos que determinan el desplazamiento irrregular del planeta, y amplía el número de esferas hasta 55[39].

Ahora bien, desde la muerte de Aristóteles (322 a. n. e.) hasta los días de Averroes, el sistema astronómico que prevalece sin mayor problema es el de Tolomeo (*ca.* 100-160 n. e.)[40]. Para ajustarse mejor a los datos observados en las trayectorias de los planetas, Tolomeo recurre a los epiciclos y a las esferas excéntricas[41], e incluso añade un movimiento de oscilación. El epiciclo es una esfera instalada en la corona de la esfera principal, y por cuya concavidad se mueve el planeta. En cuanto a la excéntrica, digamos que aunque la Tierra sigue siendo el núcleo del sistema, no es el centro exacto de las esferas sino que éste se encuentra a cierta distancia de la Tierra.

En su epítome de la *Metafísica*, uno de sus primeros escritos, Averroes sigue el sistema de Tolomeo, considerando que el metafísico debe apoyarse en los resultados del astrónomo, y habla de 38 movimientos celestes[42]. En cambio, sus comentarios al *De caelo*[43] atestiguan ya un distanciamiento de Tolomeo y la crítica más completa aparece en su gran comentario a la *Metafísica*[44]. Averroes quiere reestablecer el sistema de Aristóteles, pero se da cuenta de las deficiencias del mismo y está dispuesto a modificarlo. Sin embargo, en el mismo lugar del gran comentario a la *Metafísica*, reconoce que la tarea propuesta excedía sus fuerzas y que se ha hecho viejo sin poder llevarla a cabo[45].

39. *Met.* XII.8, 1073a14-1075a10. Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 2, Oxford, 1958 [1924], comentario, pp. 384-394.

40. Autor del *Almagesto* o *Sintaxis matemática*, y de las *Hipótesis planetarias*, ambas editadas por J. L. Heiberg, Leipzig, 1898-1903.

41. Creados por Apolonio e Hipparco (*ca.* 161-127 a. n. e.), cf. P. Duhem, *Le système du monde*, vol. 1, Paris, 1913; cap. 8: «L'astronomie des excentriques et des epycicles», pp. 427-496.

42. *Compendio de Metafísica*, ed. de C. Quirós, Madrid, 1919, § 4.14, pp. 133-134 árabes (trad. esp. *ibid.* p. 212-213). *Rasâ'il Ibn Rušd*, vol. 6, reed. de G. Jehamy, Beiroût, 1994, p. 142 (trad. ing. de van de Bergh: *Die Epitome der Metaphysik des Av.*, Leiden, 1924, p. 113.

43. *Epítome*, en *Rasâ'il Ibn Rušd*, reed. G. Jehamy, Beiroût, 1994, pp. 28 y 63. Comentario medio en *Taljîṣ al-samâ' wa-l-'âlam*, ed. de J. al-'Alawî, Fez, 1984, pp. 244 y 272. Gran comentario, ed. *apud Iunctas*, vol. 5, Frankfurt, 1967 [1562], *De coelo* II, cap. 58 ss. 136 L -137 H, cap. 60 ss. 139 B -139 G, y cap. 62 ss. 140 E -140 L, donde leemos: «isti enim motus, quos ponit Ptolomeus fundantur super duo fundamenta quae non conveniunt scientiae Naturali, scilicet ecentricum et epicyclum, quorum utrumque est falsum» (140 L).

44. *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'a*, ed. de M. Bouyges, Beiroût, 1967 [1942], pp. 1661-1663 (trad. de C. Genequand, Leiden, 1984, pp. 178-179). También el *Tahâfut at-Tahâfut* parece seguir a Aristóteles, pues habla de «más de cuarenta esferas» (ed. de Bouyges, p. 192).

45. *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'a*, p. 1664 (trad. de Genequand, p. 179).

Las diferencias entre el mundo de las esferas y el mundo situado debajo de la esfera lunar no afectan tan sólo al movimiento sino también a la sustancia de sus respectivos cuerpos. Los cuerpos del mundo sublunar están compuestos de dos principios, materia y forma, pero entre la sustancia individualizada y esta unión se pueden distinguir distintos grados de determinación. Ocasionalmente, Averroes habla de una forma corpórea que da a la materia una primera determinación: la de las dimensiones, si bien en el curso de su evolución abandona la idea[46]. La determinación en la que sí insiste es la de los cuatro elementos de la tradición aristotélica: fuego (*caliente* y seco), aire (caliente y *húmedo*), agua (*fría* y húmeda) y tierra (fría y *seca*)[47].

Aristóteles, sin embargo, no concebía que estos elementos pudieran entrar en la constitución de los cuerpos supralunares, de las esferas celestes, que son ingenerados e incorruptibles y crea un quinto elemento, el *aithér*, que ha dado lugar a la quintaesencia del lenguaje coloquial. Averroes, en su primera época, admite este «cuerpo noble»[48], pero posteriormente deja de mencionarlo y atribuye a las esferas, con los astros incustrados, una composición análoga de materia y forma: en cuanto son sujeto de movimiento, tienen materia y en cuanto tienen un motor, tienen forma[49].

En nuestro mundo mortal, los cuatro elementos pueden existir separados, pero nunca alcanzan un estado de pureza. En los *Metereológicos* se estudian los fenómenos atmosféricos relacionados con ellos así como los terremotos y más arriba vimos cómo Averroes facilitaba sus propias observaciones sobre los segundos. Sus observaciones reflejan a menudo lo que Cruz Hernández ha llamado el «andalucismo» de Averroes.

En un corto pasaje de *Meteor.* II. 5, 362 a 31 - b 30, Aristóteles se refiere a las zonas habitables de la Tierra, las dos zonas al sur y al norte del ecuador donde el calor y el frío están equilibrados. Averroes se interesa mucho más por el tema y así nos dice que la superficie de la Tierra se extiende en una longitud de 180° y en una latitud comprendida entre 13° y 60°, aproximadamente. La latitud sirve de base para la división en 7 climas, *iqlîm*, de los cuales únicamente el IV y el V (entre 33° y 43°) son habita-

46. «Les stades de la philosophie naturelle d'Averroès»: *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997), pp. 122-125.

47. *Al-jawâmi'fî l-falsafa. Kitàb al-kawn wa-l-fasâd*, Madrid, 1992, pp. 29-34.

48. *Epítome del De caelo* en *Rasâ'il Ibn Rušd*, vol. 2, reed. G. Jehamy (Beirut, 1994), pp. 30-31.

49. *Taljîṣ al-samâ' wa-l-âlam*, ed. J. al-'Alawî, Fez, 1984, pp. 181-184.

bles. Averroes se hace eco de la geografía de su tiempo, pero aporta nuevos razonamientos y observaciones. Así, por ejemplo, nos dice que él llegó a viajar hasta 30° de latitud[50] y que allí el verano dura unos cuatro meses desde el solsticio, y el calor es ya excesivo. Por el contrario, en su país, «la península de al-Andalus», el verano dura tres meses, que son la medida justa y hace posible el buen desarrollo de los animales y las plantas[51].

Al-Andalus tiene la suerte de encontrarse en el V clima igual que Grecia y que es mejor que el IV, el de Babilonia, es decir, Bagdad, y por supuesto, que el de Arabia. Las gentes del V clima son las mejor dispuestas para las ciencias y el poder de la naturaleza es tal que incluso árabes y beréberes llegan a destacar en las mismas, una vez se han aclimatado en al-Andalus[52].

Los cuatro elementos, además de actuar aislados, pueden mezclarse y según la proporción, dan origen a distintos cuerpos homeomeros y estos cuerpos «de partes iguales» constituyen, sobre todo, los tejidos vegetales y animales. La clave está en el temperamento, *mizâŷ*, que designa la mezcla específica de cada una las partes homeomeras del cuerpo humano, y por extensión designa la mezcla propia de cada individuo. Siguiendo la tradición galénica, Averroes distingue cuatro temperamentos extremos, que corresponden a las cuatro potencias «más fuertes» de los elementos: calor (fuego), frío (agua), húmedo (aire) y seco (tierra). Los grados intermedios son múltiples y definen los diversos tejidos[53].

Las partes homeomeras comprenden tanto los tejidos de los órganos como los humores o fluidos corporales, y unos y otros necesitan del temperamento. Así el cabello es un temperamento muy seco, la carne, muy caliente, la grasa, muy húmedo o el cerebro, muy frío[54]. Los humores son cuatro, igual que los elementos, con los que están estrechamente unidos: sangre (fuego), bilis negra o atrabilis (tierra), bilis amarilla (aire) y flegma (agua), cada uno con su temperamento[55]. Para el médico Averroes, la doctrina de los elementos tiene aquí su aplicación.

50. Si Averroes no se equivoca, sería al sur de Sijilmasa, a 34°.

51. *Epítome de los Metereológicos*, en *Rasâ'il Ibn Rušd*, reed. G. Jehamy & R. al-'Ajam, Beiroût, 1994, pp. 58-59.

52. Comentario medio de los *Metereológicos*, en *Aristotelis opera*, vol. V, Frankfurt, 1962 [1562], folio 436A.

53. *Rasâ'il Ibn Rušd al-ṭibbîya*, ed. de G. C. Anawati y S. Zayed, El Cairo, 1987 [1407], *Kitâb al-mizâj*; trad. inglesa de G. C. Anawati y P. Galiounggui: *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial*, El Cairo, 1986.

54. *Rasâ'il, Kitâb al-mizâŷ*, II, cit., pp. 116-118 (n°s. 26-28).

55. *Rasâ'il, K. al-mizâŷ*, II, cit., pp. 118-119 (n°s. 29-30). Cf. *Colliget, Kitâb al-kulliyyât fî l-ṭibb* eds. J. M. Fórneas y C. A. de Morales, vol. 1, Granada, 1987, p. 22.

Tanto los elementos como el temperamento están en función del ser vivo individual, que existe por sí mismo y es capaz de las cuatro clases de cambio: se desplaza, se altera («sufre pasiones»), crece y decrece, nace y muere (esto es, se genera y se destruye). Esta variedad no contrarresta la nostalgia por la eterna regularidad del mundo supralunar, y Averroes siente la necesidad de hacer partícipe este mundo material de la eternidad del mundo celestial. La solución consiste en que, mientras los astros son eternos individualmente, los elementos y los seres que de ellos se componen perduran como especie.

VI. EL DEBATE SOBRE LA ETERNIDAD Y LA *DESTRUCCIÓN DE LA DESTRUCCIÓN*

El análisis averroico de la naturaleza no deja, pues, dudas acerca del hecho de que el universo, en su conjunto, es eterno. Si este hecho no planteaba dificultades en el pensamiento griego clásico, las plantea, en cambio, en el mundo helenístico, cuando judaísmo y cristianismo sostienen la creación del mundo, y más aún, su creación temporal.

Juan Filópono o el Gramático, el pensador cristiano que vive entre 490 y 570 aproximadamente, va a tener excepcional influencia en la discusión posterior acerca de la eternidad del mundo, pues en varios escritos rechaza la misma mediante una serie de argumentos y muchos de los cuales se repetirán, con modificaciones, en su debate en el islam. Urge una observación importante: lo que está en discusión no es si el mundo tiene un Creador, sino si ha tenido un comienzo en el tiempo (*âdit*).

La discusión va a separar a la mayoría de los *falâsifa* (Alfarabi, Avicena) del *Kalâm*, y en particular de la rama que sigue a al-Aṣʿarî. Antes vimos cómo Averroes quería acortar las distancias, algo difícil desde el momento en que Algacel había consagrado su *Destrucción de los filósofos* a la refutación de la filosofía tal como la entendía Avicena. La respuesta de Averroes se concreta en otra obra, *Destrucción de la Destrucción*, *Tahâfut* al-Tahâfut, cuyas veinte cuestiones contestan otras tantas en las que se divide el escrito de Algacel.

Buena parte de las veinte cuestiones (IV-XIII) hace referencia a la existencia y esencia divinas. Algacel —representando a los teólogos ašʿaríes— incluso acusaba a los filósofos —Avicena— de ser incapaces de *probar* la existencia de Dios en cuanto Creador (cuestiones IV o X). Según Avicena (IV), toda

existencia o es posible o es necesaria; la que es posible, necesita de una causa cuya existencia es necesaria. Así todo ente posible, se debe a una causa y solamente el Ser necesario es su propia causa. Avicena admite una serie infinita de seres posibles, que son causa unos de otros, pero a condición de que ésta, como conjunto, tenga una causa necesaria por sí misma. Ésta es para él la mejor prueba de Dios como Creador.

Algacel objeta que si se entiende «posible» en el sentido de «causado», los entes de la cadena causal tienen este carácter, pero no la cadena en su conjunto. El conjunto aparece sin causa, y es necesario por sí mismo. De este modo, los filósofos no pueden dar una prueba de la creación.

Averroes contesta a Algacel con varias razones, como la de que el término «posible» es empleado de manera equívoca y ante todo, de que la realidad no puede dividirse entre lo que tiene causa (posible) y lo que no tiene (necesario). La división de Averroes habla de causas esenciales y accidentales: mientras excluye toda serie infinita de las primeras, establece la necesidad de una serie infinita de las segundas. Así, los seres son causa unos de otros *por accidente*, y el Primer Motor es la causa esencial. Para Averroes, la existencia de infinitos efectos dependiendo de infinitas causas no sólo es compatible con un Principio Eterno que es Dios sino que hace necesaria y prueba su existencia.

La discusión más importante, como decíamos, es acerca de la pre-eternidad del mundo. Los filósofos no sólo rechazan que el mundo pueda desaparecer pasando a la absoluta inexistencia (II), sino que afirman su carácter eterno *a parte ante* (*qidam*, c. I) y defienden el carácter eterno que tiene la creación divina.

Algacel había examinado y atacado diversos argumentos en favor de la eternidad del mundo, que atribuye genéricamente a los filósofos, utilizando las nociones de preponderante[56], «particularizar»[57], de prioridad, de infinitud y de posibilidad. Sus contraargumentos proceden del instrumentario del *Kalâm* ašʿarí y algunos, de Juan Filópono.

Varios de ellos están relacionados con la noción de infinito y

56. *Murajjiḥ* es el impulso que rompe el equilibrio de la balanza y la inclina hacia uno de ambos lados. Aplicando esto a la existencia del mundo, el *Kalâm* entiende que la voluntad divina es el «preponderante» que inclina el mundo hacia la existencia desde su estado de posibilidad.

57. *Tajîṣ* consiste en determinar y dar salida a una de dos alternativas. El ejemplo del *Tahâfut* es el de un hombre hambriento que tiene delante dos dátiles y solamente puede comer uno. Los dos son iguales, pero gracias a su capacidad de *tajîṣ*, toma una determinación y coge uno. De manera comparable, la voluntad divina determina la existencia del mundo entre sus dos posibilidades.

se basan en el principio de que lo infinito no puede recorrerse. Algacel, recogiendo un argumento empleado en primer lugar por Filópono, dice: «Si los movimientos que se produjeron en el pasado son infinitos, no puede haber en el presente ningún movimiento, a no ser que estos infinitos movimientos hayan terminado»[58] dado que el infinito no puede atravesarse, y por tanto los movimientos son finitos, es decir, tienen un término inicial.

Averroes se defiende diciendo que la objeción valdría si estos movimientos precedieran unos a otros por esencia, lo que no es cierto, porque son efecto esencial de un Primer Motor eternamente en acción, y su concatenación es accidental. El mundo, aunque limitado en cuanto al espacio, puede y deber ser infinito en el tiempo.

VII. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD

En otros capítulos del *Tahâfut al-Tahâfut*, Averroes debate problemas tales como el de los atributos divinos (VI) o el conocimiento divino de las criaturas (XI). En los últimos cuatro, agrupados en una sección titulada «Acerca de las ciencias naturales», trata de la causalidad (XVII.1) y de la existencia del alma (XVII.2), su inmortalidad (XVII.3) y de la resurrección del cuerpo (XVII.4).

Si esto refleja su preocupación por el destino del hombre, Averroes no olvida tampoco, en su filosofía, la situación del hombre en este mundo. En varias ocasiones hemos comprobado su interés por la enseñanza del pueblo y de su biografía conocemos su larga experiencia como juez; a este aspecto práctico debemos añadir el teórico, en cuanto Averroes es autor de un tratado llamado *Manual del jurisperito que practica el* iŷtihâd.

Iŷtihâd es el esfuerzo para procurarse una opinión jurídico-religiosa utilizando el razonamiento de analogía (*qiyâs*). La analogía tiene como primer punto de referencia el Corán o, en su defecto, la tradición inmediata y como último punto, el caso concreto o la norma que se ha de aplicar. Al optar Averroes por el procedimiento del esfuerzo interpretativo individual, se opone a la escuela malikí predominante en al-Andalus que sostenía que ya

58. *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. de Bouyges, Beiroût, 1930, p. 20; trad. esp. de Puig Montada: Barcelona, 1991, p. 71. Cf. Filópono, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. de Raabe, Leipzig, 1899, p. 10; también *Contra Aristotelem*, trad. de C. Wildberg, Cornell UP, 1987, p. 145; original en Simplicio, *In Ar. Physicorum commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1895, p. 1178.

no había lugar histórico para el *iŷtihâd* y que el jurista debía seguir ciegamente las opiniones de su escuela, las cuales cubrían todas las ramificaciones del derecho. Por otra parte, Averroes tampoco sigue la corriente oficial almohade: de una manera un tanto contradictoria, el almohadismo que es más bien ašarî en teología (*Kalâm*), es literalista en derecho (*Fiqh*) y se atiene a lo que dice exactamente el Corán y la tradición[59].

A primera vista, la *Bidâyat al-muŷtahid* pertence al género de obras que recogen las opiniones de las diferentes escuelas jurídico-religiosas. Averroes, de manera sistemática, repasa las opiniones de unas y otras pero, además, se hace su propia opinión con total independencia de estas escuelas. Para ello a veces utiliza el procedimiento de la analogía, *qiyâs*, no aceptando como referencia más que el Corán y la tradición inmediata, pero muchas vececes sigue la opinión cuya argumentación es, simplemente, más sólida o que es más sensata y comprensiva[60].

La reforma sistemática y unificadora de Averroes cayó en saco roto y las distintas escuelas siguieron creciendo y extendiéndose en un sinfín de detalles. Mientras la obra jurídica del abuelo de Averroes mantuvo su reconocido prestigio, nadie en el mundo islámico parecía acordarse de la obra jurídica del «nieto». A principios de este siglo, en Argelia y luego Túnez, se acometieron traducciones parciales de la *Bidâya* al francés pero esta política no consiguió más que un interés especulativo, limitado a un grupo de estudiosos, y nunca una aplicación práctica.

La pregunta lógica que surge aquí es si a la filosofía no le corresponde función alguna en la definición de la sociedad y del comportamiento individual, en vista de que la ley religiosa prevé estos casos. La respuesta nos la facilita Averroes con su comentario a la *Ética a Nicómaco*, del que sólo se conservan fragmentos, y su *Epítome de la República* de Platón, que «sustituye» la *Política* de Aristóteles, obra de la que tiene referencias Averroes, pero no tiene a su disposición.

Si la *Ética* trata, según éste, de la conducta individual, la *República* es su complemento, pues habla de la sociedad que rodea al individuo. La sociedad ideal, la sociedad perfecta es la sociedad virtuosa y cuatro son las virtudes cardinales: sabiduría, fortaleza, templanza y justicia.

59. Hasta el punto de que Abû Yûsuf declara oficial la escuela ẓâhirí: Ibn al-Aṯîr, *Al-kâmil fî t-ta'rîj*, vol. 12, Beiroût, 1966, p. 61.

60. Cf. R. Brunschvig, «Averroès juriste», en Id., *Études d'orientalisme. Lévi-Provençal*, Paris, 1962, pp. 66-67.

Averroes se interesa por la virtud de la fortaleza, el coraje, y por la forma cómo los guardianes de la ciudad pueden adquirirla. Podemos comprender fácilmente el interés de Averroes, pues la reconquista cristiana había puesto de manifiesto la incapacidad de los andalusíes para defender su territorio y si contuvieron la reconquista durante un tiempo, fue gracias a la intervención norteafricana.

El proyecto de Platón tenía como objetivo la ciudad-estado de su época y la duda es si este proyecto tiene validez en los tiempos de Averroes ya que, por ejemplo, limitaba el número de guardianes a unos mil, de acuerdo con las dimensiones reducidas de la *pólis*. Averroes renuncia a una lectura literal e interpreta a Platón en el sentido de que el número de habitantes de las ciudades y el de sus guardianes debe ser limitado. Aún más, sostiene que la filosofía apunta a un Estado universal, compuesto de ciudades-región, cuya delimitación se haría por zonas «climáticas» y que si tal vez Platón sólo pensaba en los griegos, Aristóteles sí pensaba en todos los hombres.

El fin del hombre es la felicidad y el gobernante ideal debe llevar a sus súbditos por el camino que a ella conduce, pero solamente el gobernante filósofo, amante de la sabiduría, conoce la veradadera esencia de la felicidad, que consiste en que el hombre alcance su perfección como ser racional. Éste es un objetivo en el que la filosofía y la religión revelada coinciden, y solamente difieren en que la segunda se basa en la profecía para conocer el camino.

La sociedad ideal facilita al hombre los medios para alcanzar este objetivo y esta sociedad es la misma para la filosofía y para la religión. A diferencia de Alfarabi, Averroes se plantea abiertamente su factibilidad y así como identifica los vicios que Platón hallaba en la ciudad-estado con vicios de los regímenes políticos que ha conocido, en especial, de los almorávides; así aspira a que los almohades hagan realidad una sociedad en la impere la ley religiosa, *šarî'a*, y la política, *nâmûs*.

VIII. ALMAS E INTELECTOS

Los pensadores medievales, sean musulmanes, cristianos o judíos, están de acuerdo en que el hombre solamente encuentra su estado de perfección completa en la vida futura, pero la dificultad estriba en justificar su pervivencia más allá de la muerte.

El neoplatonismo contribuyó notablemente a garantizar este

pervivencia a partir de un sistema emanacionista y tanto Alfarabi como Avicena lo suscriben con diferencias particulares. Asimismo, el Averroes autor del epítome de la *Metafísica* sitúa en la cabecera del sistema al Uno plotiniano, del que emana el primer motor, el motor de la última esfera e identifica el Uno con Dios. Este primer motor engendra una dualidad: el motor de la esfera siguiente, Saturno, y la forma de su esfera, la del firmamento. El proceso se complica luego, por cuanto cada planeta tiene diversos movimientos que requieren otros tantos motores, pero Averroes resalta lo esencial de la idea, admitiendo otras posibilidades y que este orden no es «definitivo»[61].

En una expresión de ambigüedad poco usual en Averroes habla también de la emanación del alma del astro, en lugar de la forma; y luego, del motor de la esfera de la Luna, hace que emane el entendimiento agente. La mayoría de las obras de Averroes no comparten la visión emanantista, que califica de invención de Alfarabi y Avicena[62], sino que hablan de una naturaleza inmaterial de las esferas, las cuales entienden y mueven.

En cambio, conserva la figura del entendimiento agente y desarrolla la del entendimiento material (de entre las divisiones postaristótelicas del intelecto) aunque sus puntos de vista están sujetos a una evolución, como ha demostrado H. Davidson.

Averroes cree en un entendimiento trascendente cuya primera función es facilitar el conocimiento: como la luz activa los colores de los objetos y a la vez da transparencia al ojo humano para verlos, así el entendimiento agente ilumina y activa los inteligibles contenidos en las impresiones y el entendimiento material. En cuanto a la función del entendimiento agente como «donante de las formas», Averroes la limita, en el curso de su evolución, al caso del hombre.

El entendimiento material aparece, en una primera fase[63], tal como lo había definido Alejandro de Afrodisia: una disposición en el hombre para recibir el pensamiento. En un segundo momento, intenta una solución híbrida: el entendimiento material se genera, individualmente, cada vez que el entendimiento agente actúa sobre dicha disposición.

61. *Quṭ'ī*, ed. de Quirós, p. 151 (trad., p. 250; reed., Beiroût, p. 164; trad. van den Bergh, p. 136).

62. *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. de Bouyges, p. 184; trad. van den Bergh, London, 1954, p. 111.

63. La primera fase está representada por la versión original tanto del epítome como del comentario medio *Acerca del alma* y por la *Epístola sobre la unión del intelecto con el hombre*. La segunda fase se encuentra en la revisión del comentario medio. La tercera fase aparece en el comentario mayor y en la revisión del epítome.

En la etapa final de su evolución, el entendimiento material, o potencial, es una sustancia simple, incorpórea, eterna y común a todo el género humano. La influencia del neoplatónico Temistio es evidente, aunque la opinión de Averroes es algo distinta: el entendimiento material, como es la menos noble de las sustancias incorpóreas, tiene rasgos pasivos.

Esta concepción del entendimiento material implica que la inmortalidad del hombre no puede ser individual, sino que se da en el plano de este entendimiento material, y de ahí las intensas reacciones en el mundo cristiano medieval, una vez conoció el comentario mayor de Averroes. El propio Averroes debía de ser consciente de la dificultad, pues al final de la *Destrucción de la Destrucción*, parece aceptar las doctrinas estoicas sobre el alma y la posiblidad de que las almas pervivan en la esfera lunar (cuestión XVII.3), pero a continuación (cuestión XVIII.4), rechaza la acusación de Algacel de que los filósofos niegan la resurreccción del cuerpo. Ésta es una forma de asegurar la inmortalidad individual, aunque en un mundo *menos* material que éste: conservando el individuo con un nuevo cuerpo que, debido al carácter único de la material será una «copia» del que la muerte haya destruido.

IX. ESBOZO DE UNA METAFÍSICA

El sistema que se ha esbozado en este somero análisis es básicamente cosmológico, y quizá se piense que ello se debe a que no he prestado debida atención al gran comentario de Averroes a la *Metafísica*, editado por Bouyges de manera magistral. Me atrevo a decir, sin embargo, que este examen mantendría la primacía de la imagen física de la realidad en su sistema.

Para Averroes, la existencia puede ser accidental, dentro del alma o fuera de ésta y la última posibilidad comprende la existencia de lo eterno y la de lo generado y corruptible[64]; tanto uno como otro son perceptibles y son sustancia, (*ŷawhar*, «piedra preciosa»). La investigación es acerca de ella, y lógicamente proyecta esta imagen cosmológica.

El mismo análisis de sus causas remotas confirma esta dirección del pensamiento averroico. Aristóteles, en el Libro XII de la *Metafísica*, establece la existencia del Primer Motor pero ahora en cuanto causa final. Los astros se mueven porque conocen y

64. *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'a*, cit., pp. 1401 (trad. de Genequand, pp. 62-63).

desean este principio, que es puro bien[65]. En su comentario, Averroes añade que el Primer Motor es también causa eficiente, «mueve tanto como agente como fin del movimiento»[66].

Esto no significa que el mundo, las diversas esferas, se generen por emanación, como sostienen filósofos recientes[67], donde cada una es producto de la anterior. Averroes ve solamente una relación entre inteligible e intelecto, entre perfección y perfeccionable, y cada esfera alcanza la perfección formando la idea de la causa propia y de la Primera Causa[68]. Esta perfección la alcanzan con sus movimientos disciplinados.

La situación es muy distinta en el caso de los entes que se generan y se destruyen, pues una forma debe unirse a la materia para que resulte una sustancia. Todos los astros colaboran en la producción y conservación de los entes sublunares, pero a diferencia del absoluto agente en el mundo supralunar, aquí el agente es relativo y hace pasar la sustancia de la potencia al acto.

La causa eficiente concede la existencia, pero para Averroes, Avicena se confundió al equiparar el agente en el mundo sublunar, de la generación y destrucción, con el agente en el universo de las esferas. En el mundo inmaterial, la causalidad eficiente es absoluta, y los cuerpos celestes reciben su existencia de sus inteligencias, y éstas del Primer Principio, de modo que si prescindiésemos de esta ingeniosa arquitectura del universo, resultaría que el mundo del entendimiento recibiría su existencia directamente de aquel principio. En cambio, en el mundo material, la existencia se identifica con la unión de la materia y la forma. El resultado es una sustancia sensible, que es el existente primario, y que perdura mientras se mantengan unidas su materia y su forma:

> Todo cuanto cobra existencia gracias a una conjunción (*ribâṭ*), como la de la materia con la forma [...], debe su existencia a esta conjunción. El donante de la conjunción, por tanto, es el donante de la existencia[69].

El agente no es tan sólo aquello que hace pasar algo de la

65. *Met.* XII.7. 1072 a 19 - 1073 a 13.

66. *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'a*, cit., p. 1594 (trad. de Genequand. p. 149).

67. Averroes piensa en Alfarabi y en Avicena, pues desconoce que Plotino introdujera la idea emanacionista. Estos filósofos tienen que situar al Uno distinto y por encima del Primer Motor. *Tafsîr...*, cit., pp. 1648-49 (trad. de Genequand, p. 172).

68. *Tafsîr...*, cit., p. 1649 (trad. de Genequand. pp. 172-173). Cf. *Tahâfut*, cit., pp. 210-234.

69. *Tahâfut at-Tahâfut*, cit., ed. Bouyges, pp. 1880: 12-15 (trad. van den Bergh, London. 1954. p. 108).

potencia al acto. Su actividad consiste ante todo en unir y mantener unido. Unir, según Averroes, implica una unidad en el agente, el cual hace pasar esta unidad al efecto y gracias a esta unidad, infundida en cada ente, se produce la existencia de éste y cada una [de estas unidades] se remonta a la Unidad Primera, igual que el calor que hay en cada ente caliente deriva del calor primero, que es el fuego, y a él se remonta[70].

La explicación física de la realidad, consistente en un sistema que conduce a un Primer Motor, se transforma, pues, en una explicación metafísica cuando este Primer Motor se identifica con la Unidad absoluta.

BIBLIOGRAFÍA[71]

Renan, E. (1852), *Averroès et l'averroïsme*, Paris (trad. esp. de C. Aguirre, Buenos Aires, 1946. Existe otra traducción esp. de E. González-Blanco en 2 vols.: F. Sempere y cía. editores, Valencia-Madrid, s.d.[a.1930]. Trad. árabe de ʻAbd al-Zuʻaytar, El Cairo, 1957).

Morales García-Goyanes, L. (1902), *Averroes. Estudio histórico de filosofía árabe occidental*, Granada.

Anṭūn, N. F. (1903 [1321]), *Ibn Rušd wa-falsafatu-hu*, Alejandría.

Pereira, H. A. (1939), *Averroïs. Sua vida, obras e doutrina*, Porto.

Mūsà, M. (1945 [1364]), *Ibn Rušd al-faylasûf*, El Cairo.

Alonso (1947), *La teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid.

Gauthier, L. (1948), *Ibn Rochd (Averroès)*, París, 1948.

Qumayr, Y. (1953), *Ibn Rušd. Dirāsa-Mujtārāt,* 2 vols, Beirut.

Al-ʻAqqād, ʻA. M. (1953 [1372]), *Ibn Rušd*, El Cairo.

Baysar, M. ʻAbd al-R. (²1973[1373]), *Fī falsafat ibn Rušd al-wuŷūd wa-l-julūd*, vol. 1, El Cairo.

Qāsim, M. (1954/[1374]), *Ibn Rušd al-faylasūf al-muftarà ʻalayhi*, El Cairo.

Khan, A.W. (1956), *Ibn Rušd*, Lahore.

Mūsà,M.Y. (²1988/[1379]), *Bayn al-dīn wa-l-falsafa fī ra'y b. Rušd wa-falāsifat al-ʻaṣr al-wasīṭ*, El Cairo.

Hulw,ʻA.al-, (1960), *Ibn Rušd faylasūf al-Mágreb*, Beirut.

Fajri,M. (²1982/[1389]), *Ibn Rušd faylasūf Qurṭūba*, Beirut.

Qāsim, M. (²1969/[1384]), *Naẓarīyat al-maʻrifat ʻind ibn Rušd wa-ta'wiluhā laḏà Tūmās al-Akwīnī*, El Cairo.

Qāsim, M. (1967/[1387]), *Falsafat ibn Rušd wa-ataruhā fī-l-tafkīr al-ʻarabī*, El Cairo.

70. *Tahâfut...*, cit., ed. de Bouyges, p. 181: 5-8. Véase también *ibid.* p. 333: 11-16.

71. Esta bibliografía, ordenada según su fecha de publicación, ha sido confeccionada por Miguel Cruz Hernández [*N. del E.*].

al-'Irāquī, 'A. ([4]1984/[1387]), *Al-naz'a al-'aqlīya fī-falsafat ibn Rušd*, El Cairo.
Qumayr,Y. ([2]1979/[1388]), *Ibn Rušd wa-l-Gazzālī al-tahāfutān*, Beirut.
Zayn,S. al-, *Ibn Rušd ājir falāsifa al-'arab*, Beirut, 1971.
'Imāra, M., *al-Māddīya wa-miṯalīya fī- falsafat ibn Rušd*, El Cairo, 1391/1971, 2ª 1980
Mendizabal Allende, R. (1971), *Averroes, un andaluz para Europa*, Madrid.
Sagadeev,A.V. (1973), *Ibn Rušd (Averroes)*, Moscú.
Juḍayrī, Z.M. al-, ([2]1985), *Aṯar Ibn Rušd fī falsafat al-'uṣūr al-wusṯà*, El Cairo.
Ŷihamī, (1985), *Mafhūn al-sababīya bayn al-mutakkallimīn wa-l-falāsifa (bayn al-Gazzālī wa-Ibn Rušd)*, Beirut.
Makhoul, I. (1985), *Materialistic Tendences in the Philosophy of Averroes*, tesis, Ann Arbor, mASS.
Cruz Hernández,M. ([2]1997), *Abū-l-Walīd Ibn Rušd, Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba.
'Alawī, Ŷ. al-D.al-, (1986), *al-Matn al-Rušdī*, Casablanca.
Tizini, T. (ed.) (1988), *Faraḥ Anṭūn: Ibn Rušd wa-falsafatuhu ma'a nuṣūṣ al-munāẓara bayn Muḥammad 'Abduh wa-Faraḥ Anṭūn*, Beirut.
'Irāqī,M-'A. (ed.) (1993), *al-Faylasūf Ibn Rušd mufakkiran 'arabīyan wa-rā'idan-li-l-ittiŷād al-'aqlī*, El Cairo.
Urvoy, D. (1998), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris.

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Miguel Cruz Hernández

I. EL AGOTAMIENTO INTELECTUAL DEL ISLAM MEDIEVAL SUNNĪ

1. *La agonía del* curriculum *cultural islámico*

El pensamiento del islam sunnī medieval se cierra brillantemente con la espiritualidad mística šāḏilī y la sociología y filosofía de la historia de Ibn Jaldūn; pero todo eso para el mundo occidental que adornó a la primera como precedente de la mística de san Juan de la Cruz, y al segundo le hizo codearse con Hegel, Marx, Comte y Nietzsche. De todo ello el mundo islámico no se enteró hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX. La šāḏilīya no se perdió y aún hay cofradías que se reclaman de ella, pero que nunca supieron nada de los paralelismos con san Juan de la Cruz. Ibn Jaldūn es citado como sabio y utilizado como historiador, aun así, menos de lo debido; de la genialidad de su sociología, nada. No digamos, pues, de la filosofía de Averroes.

Lo que fue haciéndose cada vez más consciente y más del gusto de los gobiernos locales o del Imperio turco osmanlí, fue la línea de restauración integral o integrista, según los casos, de los herederos de la Aš'arīya, de al-Gazzālī, de Ibn Tūmart, de Ibn Taymīya y de Ibn Qayyim al-Ŷawzīya (siglos XI al XIV). De sus críticas nadie se salvó; los filósofos por su racionalismo o los ṣūfíes por su misticismo. Sin embargo, no fueron las razones históricas coyunturales ni el «colonialismo» de la eficaz administración turco-osmanlī la causa de tal estancamiento, sino la agonía del *curriculum* cultural, tan rico y fresco para los tiempos en que se instauró (siglos IX-X), tan eficaz en los que siguen (XI-XII) y tan acartonado en el resto casi hasta nuestros días.

2. *La excepción de Ibn Jaldūn*

Hubo una excepción, así lo decía Ortega y Gasset en 1928, Ibn Jaldūn; pero para nosotros. En realidad Ibn Jaldūn (1332-1406) fue un estupendo historiador, en especial de la realidad histórica del Norte de África. Conoció al detalle la política de los reinos ḥafsī, marīnī y naṣrī; atisbó lo que acontecía en Castilla; supo lo fundamental de Egipto y pudo lucir ante Tamerlán su impresionante erudición sobre mogoles y turcos. Conocía el pensamiento de Averroes del que casi plagia, pues no lo cita en el tema, su teoría sobre las etapas del fundador, del continuador y del liquidador de toda dinastía. Pero prefiere una formación al modo del esquema de al-Gazzālī.

El positivismo histórico de Ibn Jaldūn tiene un ámbito muy limitado: un marco geográfico reducido, un tiempo histórico concreto y un prejuicio incurable contra la agricultura y, más aún, acerca de la vida urbana. En una ocasión se le escapa en la *Muqqadima* una observación sorprendente: ha sabido que en sus tiempos las ciencias filosóficas se estudiaban mucho en Europa y abundaban las universidades repletas de escolares. Como no le interesa, no saca conclusión alguna. Su escepticismo político es casi absoluto; su mentalidad de emigrado (su abuelo emigró de Sevilla poco antes de su conquista por Fernando III) no le abandonó jamás; de aquí las limitaciones de su brillante filosofía de la historia. Desde Polibio y Cicerón hasta Condorcet, Vico y Hegel, nadie meditó filosóficamente con tanto rigor como él, pues san Agustín no hizo filosofía sino teología de la historia; pero no quiso poner en su obra sino aquello que confirmaba y no contradecía su concepción.

El *curriculum* cultural islámico, al que llama *'umrān*, por vez postrera muestra su brillo con Ibn Jaldūn, aunque éste le ponga limitaciones. Conoce la filosofía y sus orígenes; pero incide más en sus limitaciones, en la primacía del saber religiosos y la suficiencia última del islam. Su empirismo sociológico se limita, pues, por dos barreras: la religiosa por delante y su subjetivismo histórico por detrás. Queriendo o sin querer, Ibn Jaldūn fue el filósofo de la historia de una decadencia progresiva, lo que no impidió una visión auténticamente genial para su tiempo y aun fascinante para el nuestro, apoyada en cinco principios fundamentales: fundamentos positivos de la sociedad, bases socioeconómicas, bases psicosociales, principios positivos de la política y fuerza de la cohesión social.

El análisis de los hechos históricos permiten deducir los siguientes principios positivos:

> 1) La historia tiene que estar fundamentada en el análisis de hechos concretos; 2) la finalidad de la historia es eminentemente sociológica, ya que tiene como objeto propio darnos a conocer la situación social del hombre, o sea, la civilización, y de informarnos acerca de los fenómenos concomitantes, tales como la vida salvaje, la dulcificación de las costumbres, el espíritu de familia y de tribu, las diferencias de poderío de unos pueblos sobre otros que constituyen las causas del nacimiento de los imperios y de las dinastías, las distintas clases de rangos, las ocupaciones a las que dedican los hombres su trabajo y esfuerzo, tales como las profesiones; 3) todos los hechos históricos tienen una explicación causal sociológica, económica, política, etnológica, etc., positivas; 4) las sociedades históricas reales, o sea, la comunidad y los cuerpos políticos, se basan en el principio del origen y evolución de la soberanía; 5) todo fenómeno histórico, por trivial y cotidiano que parezca, tiene que tener una razón sociológica suficiente, por lo cual Ibn Jaldñn no se contenta con señalar los hechos, sino que intenta explicarlos; 6) los hechos históricos pueden nacer de la divergencia sociológica actual, pero también de una diferencia de origen; Ibn Jaldñn, que conocía los reinos musulmanes de Túnez, Fez, Bugía y Granada, pudo advertir estos hechos; 7) hay que establecer el vínculo positivo o negativo que exista entre el progreso material y cultural y el poderío político; 8) para explicarse los hechos históricos hay que conocer tres tipos de fenómenos: *a*) caracteres psicológicos de los grupos humanos; *b*) caracteres económicos de la vida de los grupos humanos y sus relaciones con las condiciones geográficas, y *c*) fenómenos políticos que condicionan el proceso histórico; 9) el historiador, mientras que sea posible, sólo puede recurrir a causas puramente naturales para explicar los hechos históricos; 10) la unidad histórica no la forman los individuos ni los Estados, sino los grupos sociales homogéneos; los individuos concretos protagonistas de la historia no son conductores individuales de la masa, sino un producto engendrado por dichos grupos, y 11) no es la herencia, sino el medio social, lo que condiciona al individuo y a los grupos sociales (Cruz Hernández, 1996, III, 681-682).

Ibn Jaldūn es el único historiador musulmán que se salva del reproche de la ceguera para la economía. El primer fundamento de la sociedad es el económico, pues los hombres se reunieron para estar más seguros y poder alimentarse, alojarse, vestirse, etc. De aquí que los pueblos se dividan en tres grupos: los urbanos, dedicados fundamentalmente a la artesanía; los habitantes de las aldeas, consagrados a la agricultura, y los nómadas. Estos últimos son de dos tipos: los que crían bueyes y carneros, como

los beréberes y los turcos, y los que tienen camellos, como los árabes y los kurdos.

La riqueza condiciona los hechos históricos. La pobreza y el hambre son crisoles de virtud y base del ardor guerrero. Si los árabes y los mogoles han hecho grandes conquistas fue debido a la pobreza de la vida en el desierto. Las modalidades económicas son más duraderas y estables que las formas políticas; se cambia más fácilmente de dinastía que de sistema económico. La riqueza condiciona la población; pero cuando esta última es muy numerosa se inicia la decadencia. El artesanado y el comercio, por su papel estabilizador, deberían estar muy reglamentados; los precios de las mercancías debían ser fijados por los síndicos; la economía debe reducir al mínimo sus fluctuaciones mediante un sistema crediticio muy limitado y una moneda de patrón metálico fijo.

Las condiciones naturales fijan los caracteres psicosociales de los pueblos, que no son hereditarios genéticamente, sino adquiridos por la educación y las costumbres. La influencia del clima es muy importante; los climas cálidos y secos hacen hombres alegres e imprevisores, como los egipcios; los fríos y húmedos dan lugar a un carácter contrario y sus habitantes suelen ser tristes y previsores, como sucede con los de Fez. El modo de vida habitual también forja los caracteres: decididos y valientes los nómadas, conservadores y precavidos los sedentarios. La etnia, no en sentido racial sino social, también influye en el pueblo.

Los principios positivos de la política están condicionados por el hecho de considerar sus orígenes como establecidos para siempre por Dios, único auténtico legislador. La historia del islam lleva a Ibn Jaldūn a considerar que el único régimen posible en el orden real es el de la monarquía absoluta; el pueblo debe estar sometido al soberano y sus delegados. La experiencia próxima que utiliza era el resultado del equilibrio inestable entre las ciudades costeras más civilizadas, las interiores más presionadas por los nómadas belicosos y los beréberes de las montañas y el desierto. Sin una autoridad fuerte tan precario equilibrio se rompía y surgían las guerras, saqueos y sobresaltos. El origen de la soberanía del monarca procedía del poder del grupo tribal conquistador; pero tal origen solía olvidarse; y cuando el territorio sobre el que se ejercía era extenso, en cuanto el poder del monarca se debilitaba, venían las luchas civiles y la desintegración del reino o imperio. El poder, por tanto, tiene como fin común el mantenimiento de la dinastía y con ella del imperio.

El vínculo positivo para el mantenimiento del poder está formado por la fuerza de cohesión social (*'aṣabīya*) que, por lo co-

mún, es patrimonio permanente de las tribus nómadas y heredado por la monarquía fundada por aquéllas. Las cualidades morales inherentes a la fuerza de cohesión social están apoyadas en las condiciones de la vida social: cuanto más duras, más fuertes. La vida en el desierto desarrolla el espíritu de cohesión social: la *'aṣabīya*, puesta al servicio de la causa política, permitía que los pocos y valientes nómadas se impusiesen a los muchos y apoltronados ciudadanos. La idea aristocrática andalusí, apegada a sus viejas alcurnias y a su antiguo carácter ciudadano, lejos de ser una virtud, como creía Averroes, era un vicio decadente: «la nobleza y la ilustración son un accidente de la vida humana [...] que llega a su término al cabo de cuatro generaciones sucesivas». Las causas de la decadencia son: extensión del imperio, diferencias entre conquistadores y conquistados, motivos económicos y ruptura de la cohesión social; esta última es la principal.

II. LA PROLONGACIÓN DE LA GNOSOFÍA ORIENTAL

1. *La herencia de la Ši'a de los siglos* XIII *al* XV

Si del mundo islámico sunnī pasamos al šiʿī, el panorama cultural postmedieval es muy diferente. El pensamiento islámico oriental a partir del siglo XIII estuvo dominado por la estructuración gnosófica y esotérica de la filosofía realizada por Sohravardī e interpretada por Šahrazūrī, Ibn Kammuna y Qutb al-Dīn Šīrāzī. El sistematizador de la Šiʿa imāmī fue Nāṣir al-Dīn Ṭūsī (muerto el año 1273); su enriquecimiento se debió a la recepción del pensamiento de Ibn 'Arabī de Murcia, por medio, entre otros, de la labor de Sa'd al-Dīn Hamūyī (muerto el 1252) y Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq Kāsānī. Así, en el siglo XIV, la exposición del significado esotérico del Alcorán y el sentido de sus siete profundidades establecen curiosas relaciones entre la hermenéutica alcoránica y la «fisiología» del espíritu, y el microcosmos humano y la cosmología universal, como sucede con 'Alà al-Dawla Simnānī (muerto el 1336). A la vez, Ḥaydar Āmolī (muerto el 1385) realiza una interpretación šīʿī del misticismo de Ibn 'Arabī que refuerza el esoterismo de estas corrientes orientales que se mantienen vivas durante los siglos XIV y XV, debiendo citarse en este último siglo el nombre de Sa'in al-Dīn Turka Iṣpahānī (muerto el 1427).

2. *El renacimiento ṣafavī*

El Šāh Ismā'īl, fundador de la dinastía ṣafavī (principios del siglo XVI), sabía muy bien que una monarquía persa no podía tener estabilidad si prescindía del nacionalismo de raíz irania y de la tenaz religiosidad šī'ī. Sin embargo, para no entrar en conflictos con la preponderancia histórico-geográfica del islam sunnī, se limitó a reconocer los derechos de la comunidad šī'ī en nombre del imām oculto. De hecho, la Šī'a duodecimana gozaba ya de cierta tolerancia tras los muchos siglos de persecución y martirio; y aunque, *mutatis mutandis*, la actitud del Šāh Ismā'īl no fuera más lejos que la de Constantino en el mal llamado *Edicto de Milán* (en realidad fue un *rescripto*), de hecho sucedió lo que con el movimiento cristiano tras dicho acto: reconocimiento pleno y desplazamiento progresivo de las otras formas religiosas. Habida cuenta del carácter del islam, siempre que el poder político ha poseído fuerza y cohesión social, la organización teológica, jurídica y cultural (ulemas, alfaquíes, muftíes, imāmes de mezquita, etc.) han sido colaboradores con el poder, en perjuicio de la espiritualidad, siempre más rebelde e independiente; lo que no gustaba se ocultaba bajo la *taqīya*, el prudente disimulo.

A diferencia del renacimiento turco osmanlī, que nos ha dejado las maravillosas mezquitas del genial arquitecto Koka Sinán, el renacimiento ṣafavī junto a las espléndidas mezquitas-medersas de Būjārà, Iṣpahān, Jiva, Mašhad, Qom, Samarcanda, etc., cuenta también con importantes pensadores, como 'Alī Karakī, Mīr Dāmād, 'Ādil Murād Ardastānī, Qazvīrī, Askivarī y, sobre todo, Mollā Ṣadrā Šīrāzī.

Mīr Muḥammad Bāqir b. Šams al-Dīn Muḥammad Dāmād Federeskī Astarābādī (aprox. 1570-1632) sistematizó de un modo riguroso la interpretación šī'ī de la metafísica de Avicena y la puso al servicio del aparato técnico presentador de las concepciones místico-iluminativas. El entendimiento agente aviceniano pasa a ser algo así como un espíritu santo vivificador espiritual de la inteligencia del hombre. Éste es un compendio de la compleja jerarquía celeste; por su cuerpo pertenece a la naturaleza física; por su alma, al cosmos angélico. Nace dos veces: según la carne y el espíritu, y es amamantado (*rizā'*) doblemente, con la comida del cuerpo y la del alma. Pero lo fundamental es su apertura al sentido verdadero (*wilādat al-ḥaqīqīya*) y su alimento debe ser la luz del saber.

El más importante de los discípulos de Mīr Dāmād y sistematizador definitivo de la formulación ideológica de la Šī'a fue Ṣadr

al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Šīrāzī, conocido por Ṣadr al-Muta-'allihīm o por Mollā Ṣadrā (aprox. 1571-1640). Su obra principal es el *Libro de los cuatro viajes espirituales* (*Kitāb al-asfār al-arb'at al-'aqlīya*) en el que ha resumido su ideología, sus meditaciones y sus experiencias místicas. Los cuatro viajes son: 1) el ascenso físico, recorriendo toda la realidad hasta Dios; 2) el recurso teológico desde el concepto de Dios creador hasta lo más recóndito de su esencia; 3) el descenso místico desde el Dios creador hasta el mundo emanado, iluminado por el propio Dios, y 4) el recurso místico como autoconocimiento del alma y reconocimiento de la sabiduría oriental. Es cierto que la filosofía de la luz sin el islam no alcanzaría la verdad, pero el islam exotérico se queda en la letra y sólo el islam esotérico de la Šīʿa logra la concordancia radical de la luz de la inteligencia filosófica con la otra dada por la revelación.

3. *El pensamiento islámico de la India durante los siglos* XVI *y* XVII

La transformación de la metafísica de la luz realizada por el pensamiento de la Šīʿa y culminada con la obra de Mollā Sadrā fue continuado por los discípulos de este último, como Mollā Moḥsīn Fayz Kāšānī, 'Abd al-Razzāq Lāhīyī y sobre todo Qāzī Saʿīd Gommī (muerto el 1691). Los autores posteriores son muy numerosos y, por lo general, no aportan nuevas ideas, sino resúmenes y comentarios, como el de 'Abd al-Raḥmān Damārand (muerto el 1750) autor del *Meftāh-e aṣrār-e Ḥusayn*. Por ello consideramos más importante el eco del pensamiento iraní en la India.

La situación multirreligiosa de la India hizo que el emperador mogol Akbar (1556-1605) tolerase en parte y aun apoyase el intento de una religión ecuménica titulada *Dīn-e ilāhi* elaborada por los hermanos Abū Faḍl y Fayḍī. Hacia el año 1529 la *Hikmat al-išrāq* fue traducida al persa, posiblemente al tiempo de la emigración de Šīrāz a la India del gran sacerdote mazdeo Āzar Kayvān, cuyos libros fueron popularizados por los pārsís indios. En ellos aparece una mezcla de elementos zoroástricos, maniqueos, budistas del Māhayāna, išrāquíes, šīʿíes y ṣūfíes. La figura más destacada fue Mōbed-Šāh, autor de la *Escuela de saberes religiosos* (*Dabestān-i Maḏāhib*); pero no debe olvidarse a Kuchak Bahrām, sobrenombre de Farzāneh Bahrām b. Faršad (mediados del XVII). Otra obra que influyó entonces y luego durante el siglo XVIII fue la *Doctrina de Hūšang* (*Ayīn-i Hūšang*), supuesto profeta iranio; pero en realidad obra sincrética mazdeo-šīʿí.

III. EL PENSAMIENTO IRANÍ DE LOS SIGLOS XIX Y XX

1. *La ruptura social*

Pese a la protección oficial ṣafavī, el pensamiento de la Šīʿa iraní a finales del siglo XVIII y principios del XIX se volvió a encontrar en situación de conflicto, al principio latente, al final violento. Fue un conflicto a la vez ideológico y político a tres bandas. En primer lugar, los grupos esotérico, como el de los Ahl-i Haqq, sobrepasaban con mucho el techo de la Šīʿa duodecimana. En segundo lugar, esta última se había distanciado del poder político al reconocer de hecho a los muŷtahides distinguidos como directores de los ulemas, lo que rebajaba el ámbito jurídico-social del gobierno. Finalmente, este último no renunció nunca al control de los ulemas, alfaquíes, etc. Esto condujo a Naḍār Jān a confiscar gran parte de los bienes rústicos de las obras pías islámicas (*waqf*) y esta desamortización dio origen a la oposición de la organización religiosa.

Por otra parte, el año 1839, el Āgā Jān, director de la comunidad ismāʿī'īliranī, encabezó una revuelta contra los errores políticos y morales de la dinastía *qāšar* (que en 1796 sustituyó a la ṣafavī) y frente al conformismo social de las organizaciones religiosas. Derrotados los ismāʿīlíes, junto al Āgā Jān, hubieron de emigrar a la India. Por su parte, muchos muŷtahides duodecimanos se habían trasladado al Iraq, a las ciudades santas de Naŷaf y Karbalā', cabe las tumbas de los santos imāmes 'Alī b. Abī Ṭālib y su hijo Ḥusayn b.ʿAlī.

2. *La reforma šayjī*

Los muŷtahides iraníes e iraquíes no llevaron sus críticas más allá de la situación religioso-social. Pero un ulema, llamado el šayj Aḥmad Ahsāʿī, formado en Naŷaf y Karbalā' rompió la barrera ideológico-religiosa y acabó concibiendo el imāmismo como una fidelidad integral al pensamiento de los santos imāmes; sólo ellos estaban en el camino de la tradición íntegra y para seguirla había que romper tanto con el conformismo político-religioso, como con las falsas tradiciones de los ulemas duodecimanos.

La escuela šayjī ha reconocido siete directores, desde el primero antes citado, Aḥmad Ahsāʿī (muerto en 1826) hasta el šayj 'Abdol Rezà Jān, trágicamente desaparecido durante la llamada revolución islámica iraní (aprox. 1979-1980). El más importante de sus pensadores fue el šayj Abū-l-Qāsim Jān Ebrāhāmī, llamado Sarkār Āgā (1896-1969).

IV. LA RENOVACIÓN DECIMONÓNICA

1. *El reformismo*

A finales del siglo XVIII algunos alfaquíes habían advertido sin éxito o con poco el anquilosamiento del *curriculum* islámico. Mediado el siglo XIX surgieron dos movimientos de renovación, a veces paralelos, pero comúnmente superpuestos: la salafīya, que postulaba la restauración del islam originario y su adaptación a los nuevos tiempos, y la nahḍa o renovación del mundo islámico. La formación cultural más completa hasta el siglo XVII en el mundo islámico estaba al nivel de la del siglo XIII cristiano. Šāh Walī Allāh (1703-1762) nos ha legado una opinión crítica acerca de la insuficiencia de tal formación. Como después dirá Muḥammad Iqbāl, Šah Walī Allāh pensaba que había llegado el momento para que la Ley islámica fuera presentada de un modo más racionalizado; pero los pasos que se dieron en los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX fueron tan escasos como insuficientes. La figura que inició con eficacia el movimiento renovador fue Ŷamāl al-Dīn Afgānī, a contrapelo de los gobiernos egipcio, persa y turco, y de la inmensa mayoría de los ulemas šī'íes o sunníes.

Ŷamāl al-Dīn Afgānī (1839-1897) real y oficialmente era iraní; su pretensión de un origen afgano, que remotamente podía ser cierto, es un indicio más de las dificultades que entrañaba su intento reformista. El Irán gobernado por la dinastía qāŷar (1796-1925) no era el mejor escenario para dicha empresa. Como se ha dicho, desde finales del siglo XVIII, la Šī'a iraní vivía un difícil conflicto a tres bandas: las posiciones extremistas de los grupos esotéricos, como en el caso de los Ahl-i Haqq; el distanciamiento de los ulemas más independientes respecto del poder político al reconocer de hecho a los muŷtahides distinguidos como sus dictores; y los esfuerzos gubernamentales para afianzar su poder y disminuir la influencia social de los ulemas con medidas tan comprometedoras como la confiscación de parte de los bienes rusticos del waqf, digamos de las fundaciones pías para entendernos.

Como antes se apuntó, violencias nunca faltaron y el año 1840 se presentó una muy grave: el Āga Jān, director de la comunidad ismā'īlí iraní, encabezó una revuelta contra la situación política y el conformismo religioso. Su derrota le condujo, junto a los joŷas que le siguieron, a la emigración a la India. A su vez, de los muŷtahides inconformistas, saldría las disidencias šayjī, espiritual y reformadora, el movimiento Bābī, nacido al proclamarse Bāb (puerta del Imām oculto) Mirza 'Alī Muḥammad, y al ser ejecutado éste, el movimiento bahā'ī.

Los bābíes que siguieron una dirección templada, llamados azālies, en gran parte se adhirieron a las ideas reformistas del Afgānī. Otros muchos prefirieron aceptar la dirección de Mirza Ḥusayn 'Alī, que tomó el nombre de Bahā'ollāh, y de aquí el nombre que los designa hoy: Bahā'ís. Este movimiento se inclinó rápidamente hacia posiciones ultrarreformistas, con un sentido social y ecumenista que aún conserva.

En cuanto al Afgānī, no debe ocultarse que fue partidario de la acción política directa. Su pensamiento representó un intento de busca del islam esencial para renovarlo de acuerdo con las condiciones sociales del siglo XIX. Para ello encontró en París (1882) la inestimable ayuda de Muḥammad 'Abduh (1845-1905); entre ambos fundaron la sociedad panislamista: el lazo más fuerte (*al-Urwat al-wuṯqà*), título que también recibió una revista fundada por ellos. La obra fundamental del Afgānī fue la *Refutación de los materialistas*, traducida al árabe por Muḥammad 'Abduh con el título *al-Radd 'alà al-dahrīyīn*.

Para el Afgānī el auténtico islam no es enemigo de la racionalidad; pero el tradicionalismo había escamoteado el verdadero sentido del humanismo islámico. La teología especulativa islámica debía volver a la doctrina del libre albedrío humano enseñada por la Mu'tazila medieval. La doctrina determinista del ŷabr es tardía y en el fondo atea. La voluntad del hombre es libre dentro de los naturales condicionamientos físico-sociales. Ningún fenómeno natural procede del puro azar sino de las leyes físicas. Por creyente que se pueda ser, cualquier hombre tiene el deber de reflexionar por sí mismo, tanto en sentido teológico como intelectual.

No muy diferente fue la postura de Muḥammad 'Abduh, cuya obra principal se titula *Tratado del monoteísmo* (*Risālat al-tawḥīd*). También él resaltó la postura «liberal» de la Mu'tazila y defendió los derechos de la filosofía, considerándola capaz hasta de iluminar mejor la verdad revelada. El musulmán debía dedicarse, con igual libertad que el europeo de entonces, al estudio de la filosofía y de las ciencias. El derecho islámico debe ser actualizado; los creyentes deben perder su complejo de inferioridad respecto del mundo occidental y hay que romper con la discriminación entre la mujer y el varón, pues no debe olvidarse que el Profeta se levantó contra las supersticiones y las injusticias tradicionales de su tiempo. La gran virtud del hombre es el esfuerzo natural culminado por la razón, fundamento de una vida auténticamente moral. Todo hombre es capaz de alcanzar el conocimiento de los principios fundamentales de la moral.

El intento del Afgānī y de su fraternal compañero Muḥammad ʻAbduh no fue único. Una actitud paralela aparece en la obra *Letters kā'Maŷmūʻa* de Sayyid Aḥmad Jān (1817-1898) o en *Spirit of Islam*, traducido al árabe con el título de *Rūḥ al-Islām*, de Amīr ʻAlī (muerto en 1928). Sin embargo, pese a la moderación de los cuatro citados, todos acabaron en la emigración.

2. *El concordismo cultural*

El puente entre el reformismo y el concordismo lo representó Muḥammad Iqbāl (1876-1938), en cierto modo, el último reformista islámico y el primer concordista entre lo árabe-musulmán y el pensamiento europeo. Así, su obra principal se titula *Reconstrucción del pensamiento religioso del Islam*, que fue prologada por el gran islamólogo francés L. Massignon; pero a esta presentación reformista iba unidad una intención concordista intercultural, pues su punto de partida tuvo mucho que ver con su formación francesa, el pensamiento del llamado espiritualismo francés y algunas de las ideas de H. Bergson.

Como siempre sucedió en el islam, al decir del gran poeta ʻAlī Aḥmad Saʻīd, que se hace llamar Adonís, tal intento empezaba por el problema de las relaciones entre la religión y la filosofía. Para Iqbāl no tiene sentido la subordinación de una a otra; son paralelas, distintas y complementarias. Una se apoya en la fe, la otra en la razón. El creyente necesita también de la segunda, y bien que la utilizó el Profeta en su crítica del politeísmo y pandemonismo pre-islámicos y de algunas doctrinas religiosas judías y cristianas. El presunto determinismo voluntarista no es de origen islámico; para Iqbāl lo habrían inventado los partidarios de los omeyas, a los que acusa de materialistas prácticos. El islam admite las leyes naturales y la libertad humana. Por esto, una vez más, recurre a la Muʻtazila, en este caso a al-Naẓẓām, a quien atribuye nada menos que haber sentado las bases de la duda metódica. La decadencia del islam fue paralela al abandono de las ideas fundamentales de la Muʻtazila y de los falāsifa.

Sin embargo, el concordismo se estrelló ante tres escollos:

1) *El derecho islámico* (*fiqh*). En la práctica, a partir del siglo XIX, intentó obviarse el problema mediante un compromiso entre las bases escriturarias y la práctica del derecho civil, administrativo y mercantil importado. El conocido manual del Šayj Siltūt, titulado *El islam, dogma y ley*, no fue más allá de dicho compromiso, buscándose un supuesto *consensus* para desde él recurrir

al *iŷtihād*. Hubo que esperar hasta 1952 para que el pakistaní Kemal Farukī intentase otra fórmula: rechazar al mismo tiempo el tradicionalismo inmovilista y la secularización jurídica.

Por lo común las restantes fórmulas prácticas se reducen a un arbitrismo pragmático entre los *uṣūl al-fiqh* y el derecho práctico.

2) Un cierto *complejo ante la crítica*, como en el ya viejo caso de Ṭāhà Ḥusayn (1889-1973) o los recientes de Salman Rushdie y Naguib Maḥfūz.

3) *El fracaso político de los ideales panislamista y panarabista*, pues, como es sabido, el primero ha quedado reducido en su dimensión práctica a esporádicas reuniones vacías de cualquier tipo de contenido. A ninguna de ellas ha asistido pensador alguno, por modesta o platónica que fuese su ideología, sino altos jefes políticos. Aunque en lo que se refiere a las ideas panarabista existiese una base común lingüística y una referencia concreta a la raíz histórica de la cultura árabe-islámica, las rivalidades de cuño nacionalista y las interferencias de la política de los paises colonialistas convirtieron el ideal en un avispero. La *nación árabe* es un simple tópico nominalista; los pensadores que podían articularla resultaron acallados y la presión política hizo que muchos de ellos pasasen del nacionalismo árabe *in genere* a los nacionalismos locales.

3. *La vuelta al pensamiento árabe clásico*

La vuelta a los *falāsifa* (al-Kindī, al-Fārābī, Avicena, Avempace, Ibn Ṭufayl y Averroes) y al sociólogo y filósofo de la historia Ibn Jaldūn, fue la mejor consecuencia de la renovación árabe-islámica. Se trataba del retorno a una tradición de pensamiento muy valiosa, excepcional para su tiempo y útil para el mundo islámico en el momento de su redescubrimiento, que en dos casos era descubrimiento a secas. Ibn Rušd no fue aprovechado por el pensamiento islámico posterior a la muerte del pensador andalusí. En cuanto a Ibn Jaldūn, era tenido por sabio y aprovechado como historiador; pero su valor excepcional como primer sociólogo con fundamentos a veces positivistas y primer filósofo de la historia, no había sido advertido.

Los pensadores musulmanes del último tercio del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX que propusieron, propiciaron o desarrollaron la vuelta al pensamiento árabe clásico, se habían formado en contacto con los expositores, investigadores y pensadores europeos de dichos períodos. El ejemplo de éstos, en especial en lo referente a su aprecio y valoración de los clásicos del

pensamiento árabe, fue decisivo en su labor; pero esto mismo tuvo su ganga, como las polémicas sobre el sentido del pensamiento de Avicena, el concordismo o no entre filosofía y teología en Averroes, y la interpretación espiritualista o materialista del positivismo histórico y sociológico de Ibn Jaldūn.

En el caso de Averroes, aparecieron varias interpretaciones de su pensamiento: la inicial filo-tomista, la nacionalista, la panislamista, la neo-muʿtazilí, la materialista islámica y la marxista. Tanto la interpretación filo-tomista como la neo-muʿtazilí tenían una base común: el concordismo filosófico-teológico. La interpretación islamista, hizo posible el libro del profesor egipcio Maḥmūd Qāsim, *Ibn Rušd al-faylasūf al-muftarā ʻalay-hi*, (*Averroes, el filósofo calumniado*, El Cairo, 1954); luego desarrollado más ampliamente en otras dos obras: *Naẓarīyat al-maʻrifa ʻind Ibn Rušd wa-taʼwīlu-hā ladà Tūmās al-Akwīnī*, (El Cairo, 1964) e *Ibn Rušd wa-falsafata-hu-l- dīnīya* (El Cairo, [3]1969). La presión nacionalista, no sólo explica la aceptación política de las tesis de Maḥmūd Qāsim y aún más las de al-Aqqād, sino la orientación de numerosos profesores.

En el caso de las interpretaciones racionalista y materialista de Ibn Rušd, Muḥammad ʻAmmāra, en su libro *al-Māddīya wa-l-miṭālīya fī falsafat Ibn Rušd* (*El materialismo y el idealismo en la filosofía de Averroes*, El Cairo, 1971), afirmó que Ibn Rušd trazó una concepción materialista del mundo compatible con su fe sincera de creyente en el poder universal de Dios. Por el contrario, el profesor ʻAṭīf al-ʿIrāqī, en su libro *al-Nazʿa al-ʿaqlīya fī-falsafat Ibn Rušd* (*La tendencia racionalista en la filosofía de Averroes*, El Cairo, 1967), prescinde en absoluto de las tesis teológicas del pensador andalusí, interpretación paralela a la de los pensadores árabes actuales más cercanos al pensamiento marxista, como Muruwwa o Tīzīnī.

Respecto a Ibn Jaldūn, se reproduce la situación anterior. Así, la presión nacionalista llega incluso a considerar que la única posible sociología árabe es la esbozada por Ibn Jaldūn. Su antítesis consiste en prescindir de todos los capítulos de la *Muqaddima* que tratan del islam (*šarīʿa*, *fiqh*, peregrinación, lugares santos, etc.). Un Ibn Jaldūn «pionero de la historia moderna, precursor de Hegel, precedente del materialismo histórico y del positivismo, prenuncio de Nietzsche», como he escrito en otra parte, es una imagen tan sugerente como devota e inexacta, pero que venía como anillo al dedo a los mantenedores de la idea de una *ʻurūba* universalmente sabia y precursora que el mundo occidental se ha limitado a explotarla o a robarle sus ideas.

V. LA INTRODUCCIÓN DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL CONTEMPORÁNEO

La recepción del pensamiento europeo por el mundo árabe se realiza dentro del siglo XX y en el marco del nacionalismo árabe, como aparece de un modo relevante en una obra excepcional para su tiempo: *Mustaqbal al-ṯaqāfa fī Miṣr* (*El futuro de la cultura en Egipto*) del gran literato, crítico y pensador Ṭāhà Ḥusayn, publicado hace medio siglo. La tesis optimista y creadora de dicha obra se apoyaba en cuatro principios: en aquel tiempo y en el futuro previsible la cultura vigente era la europea, su formalización más abierta era la francesa, la cultura árabe debía insertarse en la contemporánea occidental y Egipto era el centro geográfico e intelectual de la cultura árabe.

Las tesis radicales del nacionalismo cultural y supranacional se apoyan en la necesidad esencial de la arabidad; de aquí el título de una de las obras de Sāṭīʿ al-Ḥusrī (1880-1969): *al-'Urūba awwalan* (*Primero la arabidad*), después un nacionalismo auténtico, no coyuntural y político; por esto otra de sus obras se titulará *Mā hīya-l-qawīya* (*¿Qué es el nacionalismo?*).

Tanto en el caso de Ṭāhà Ḥusayn como en el de Sātiʿ al-Ḥusrī la propuesta de un nacionalismo árabe fundamentalmente cultural tenía una raíz que *mutatis mutandis* pudieramos calificar de moderadamente liberal. En cambio, simultaneamente encontramos otras tendencias, que también de un modo aproximado, pueden ser designadas como limitadamente socialdemócratas, como en el caso de Salāma Mūsà (1887-1958), buen conocedor de las ideologías occidentales y uno de los primeros que intentó difundir en Egipto las posiciones del socialismo humanista moderado, o en el de Anṭūn Saʿādah (muerto en 1949), fundador del Partido Nacional-socialista sirio, que pese a tal nombre nada tenía que ver con el de Adolf Hitler, y en cuyo pensamiento el término socialista era un nombre sin relación alguna con lo que se entiende por tal.

Las condiciones históricas y sociales de la cultura arabo-islámica entendida al modo tradicionalista pesaron, y pesan, a la hora de realizar los proyectos de reincorporación de la cultura árabe al pensamiento universal, como en el caso del ya citado Muḥammad 'Iqbāl, cuyo europeísmo ideológico no iba más allá de la utilización de algunas ideas del llamado espiritualismo francés del periodo 1874-1914. La misma o parecida suerte corrió el interesante libro *La ciudad injusta* (1954) de Muḥammad Kamil Ḥusayn. Su tesis es estructuralmente platónica, en el doble sentido de este

término: los principios que mueven la vida humana son la vida, la razón y la conciencia; la primera impulsa al hombre, la segunda gobierna su ciencia y saber, y la tercera ilumina su conducta. La práctica social e individual sólo es posible cuando la acción está guiada por la razón y moderada por la conciencia. Estos principios aparecen en el Alcorán con más frecuencia que sus contrarios.

Los intentos más específicos, como el evolucionismo de Šibli Šumayyil (1860-1971), el historicismo de Muḥammad Tazirūt, el personalismo y luego el «demanismo» de Muḥammad ʻAzīz Lahbābī o la metafísica de la existencia de raíz heideggeriana de ʻAbd al-Raḥmān Badawī, apenas si tuvieron eco, y cuando lo hubo fue momentáneo. Esto les libró de la censura política violenta, pero les obligó a una dimensión meramente «academicista», como en el caso de Lahbābī, o al refugio en una apasionada, copiosa y excelente labor de investigación, como en el de Badawī.

Mucho más difícil resultó la situación de los pensadores que intentaron un desarrollo árabe de las ideologías socialistas y marxistas. La primera barrera fue lo que con términos de Confucio llamaría «la rectificación de los nombres». El nombre *al-ištirākīyat al-'arabīya* (socialismo árabe) fue utilizado para espantar a la oligarquía conservadora liberal «establecida»; después para desarrollar la nueva clase y en muchos casos para engañar a los no informados. En segundo lugar, calificar de «socialista» a la *umma* medinesa fue un recurso para convertir una supuesta realidad pasada en la utopía necesaria, tergiversando el sentido utópico de la *polis modelo* platónica convertida en *Ciudad virtuosa* (*Madīnat al-fāḍila*) por al-Fārābī, Avempace y Averroes. Por definición, la sociedad árabe-islámica fue entendida (y sigue siéndolo por todos los integrismos) de modo tal que en ella no cabe el laicismo. De aquí el rechazo de posturas tan moderadas como la citada de Salamā Mūsà o la del iraquí šīʻí al-Wardī. El nacionalismo político árabe de un modo global, y el ideológico casi siempre, han sido incapaces de reducir a su dimensión histórica las inextricables relaciones entre la arabidad y el islam. Conviene recordar el abismo existente entre el Baʻṯ inicial de Michel Aflāq, mucho más estructurado dialécticamente en el periodo en el que se incorporaron a él Hūrānī y Sālaḥ al-Dīn Bitār, y el Baʻṯ iraquí de Saddam Ḥusayn y el sirio de Ḥafez al-Assad, implacables enemigos. El supuestamente laico Saddam, acabó predicando el *ŷihād* en la segunda Guerra del Golfo.

Las servidumbres políticas del término socialista no acaban

aquí. Los ideólogos del llamado neutralismo positivo, como Maqsūd, Sālaḥ al-Dīn Bitār y Muḥammad al-Šabīnī, la mejor suerte que tuvieron es que sus obras no alcanzasen la difusión merecida. El ya citado Baʿṯ bifronte, sirio e iraquí, y el nacionalismo de Gamāl ʻAbd al-Nāṣer, utilizaron el término socialista *pro domo sua*. Tan compleja situación presenta rasgos más graves cuando se intenta un análisis serio del problema político del marxismo árabe. La confusión arranca del uso meramente nominalista de muchos términos y principios, y del empleo inadecuado de la dialéctica marxista como método de análisis. Ciertamente estos vicios lógicos se han dado también en los países que se tuvieron por marxistas leninistas; instalados en el poder, hicieron un uso sofístico del principio marxista de la primacía de la praxis sobre la teoría. Las contradicciones dialécticas existieron y aún perviven en ciertos grupos de militancia comunista.

Sin embargo, el marxismo árabe ha contado con pensadores originales, certeros en su análisis y con influencia notable sobre otros no marxistas; así en los casos relevantes de ʻAṭīf al-ʿIrāqī, Ḥusayn Muruwwa y Tayyib Tīzīnī. Aunque personalmente no comparta todas las ideas de Muruwwa, su obra principal, *al-Naza'at al-māddiya fī-l-falsafat al-'arabīya* es un excelente análisis del pensamiento árabe-islámico y aún de la realidad social y económica del mundo islámico. Pero sus ideas son más conocidas entre nosotros que en el mundo árabe islámico. Por otra parte, ciertos detalles de los escritos más recientes de pensadores actuales, unos marxistas, otros no, como ʻAṭīf al-ʿIrāqī, Halim Barakat, Ṣādiq Ŷabal al-ʿAzm, Josraw Šaqirī, Muḥammad ʻAbīd Ŷābirī, Tayyib Tīzīnī, Ḥusayn Ḥanafī, entre otros, muestran la huella del efecto «perverso» de los movimientos integristas.

VI. LOS MOVIMIENTOS INTEGRISTAS

En otra parte he escrito:

> Los musulmanes han sostenido siempre el principio de la integridad del mensaje islámico, que comprende, tanto el texto del Libro revelado y su sentido directo e indirecto, como los hadices considerados como universales; aunque, en esto último el debate sea muy importante. Por otra parte, también se incluyen en él la idea de una comunidad total, así como ciertos usos y costumbres que consideran sustentados por la tradición original. El islam mantuvo siempre la conciencia de la integridad de su mensaje para todo tiempo y lugar; son mu-

chos los musulmanes que creen en la indivisibilidad de la integridad del mensaje y de las formas tradicionales: siempre que se debilitaron, se desencadenó la inseguridad social y brotó la decadencia. El único método político sustancialmente islámico sería el que procurase el mantenimiento e integridad de la Ley. Todos los movimientos de renovación o reforma han respetado la idea de renovación de la fe integral, incluso los que reclamaban un sentido abierto y actualizado de la renovación [...].

Dicho todo esto conviene precisar que la expresión integrismo islámico es genérica, y hay modos y movimientos integristas diferentes. Aparte del sentido peculiar del integrismo islámico iraní, existen movimientos integristas anteriores o posteriores a dicho evento, que tienen características propias; y no debe caber duda alguna que, el más antiguo de los sistemas sociales integristas existentes actualmente es el wahhabí, vigente desde hace más de un siglo entre los saudíes.

La praxis de los movimientos integristas es bien conocida debido a su presencia diaria en los medios de comunicación de masas. El efecto «perverso» de su presión reside en la actitud del poder que, en lugar de defenderse ideológicamente, lo hace intentando realizar parcialmente algunos de los propósitos integristas, poniendo dificultades a la manifestación del pensamiento actual más abierto y racional. Esto conduce a favorecer el estatuto social de un pensamiento radicalmente ambiguo, quiero decir, ambiguo en su propia raíz.

En el coloquio de Casablanca, *Hiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*, (publicado en 1990), entre Ḥasan Ḥanafī y Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābirī, aparece la fuerza de la casi inevitable ambigüedad *coram populi*. ¿Por qué parece imposible plantear los problemas fundamentales del pensamiento prescindiendo de la polémica *kalām-falsafa*? De un modo u otro aparecen las dualidades medievales: al-Gazzālī *versus* Avicena (*Tahāfut al-falāsifa*). Averroes a la vez contra Avicena (*Exposiciones aristotélicas*) y contra al-Gazzāli (*Tahāfut al-Tahāfut*). Cuando un pensador de la valía de Ḥasan Ḥanafi es encasillado en algo tan irreal como la supuesta «izquierda islámica»; cuando otro de la categoria de Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābirī necesita escribir los tres densos volúmenes de *La razón árabe (al-'Aql al-'arabī*, Beirut, 1984, 1987, 1990), es porque las ideas no están en su sitio. Los trabajos del profesor Ḥ. Ḥanafī recogidos en los dos volúmenes de *Islam in the Modern World* (El Cairo, 1995) pueden servir como testimonio de dicha situación, si se leen con un poco de perspicacia.

BIBLIOGRAFÍA

Aavani, G. R. (1977 [1398]), *Nāṣir-i Josraw Waŷḥ al-Dīn*, intr. de S. H. Naṣr, Teherán.
'Abd al-Malek, A. (1970), *La pensée politique arabe contemporaine*, París.
'Abd al-Malek, A. (1974), *La dialectique sociale*, París.
'Abduh, M. (1920 [1339]), *Risālat al-tawḥīd*, El Cairo.
Adonis, 'A. S. llamado (1964 [1384]), *Diwān al-šīr al-arabī*, Sayda-Beirut.
Afgānī (1957 [1377]), *Al-'Urwat al-wuṯqà*, El Cairo.
'Aflaq, M. ([4]1970 [1389]), *Fī sabīl al-Ba'ṯ*, Beirut.
'Aflaq, M. (1973 [1392]), *Al-Ba'ṯ wa-l-ištirākīya*, Beirut.
Aḥmad Jān, S. (1890), *Letters kā' maŷmū'a*, Londres.
Ahsā'ī, S. A. (1861 [1278]), *Šarḥ kitāb al-Ḥikmat al-'aršīya*, ed. litog. Tabrīz.
Amin, S. H. (1985), *Islamic Law in the contemporary World, introduction, glossary and bibliography*, Glasgow.
Amīr 'Alí (1893), *Spirit of Islam*, Londres.
Āmolí, S. H. (1969), *La philosophie shî'ite*, ed. H. Corbin y O. Yahia, París-Tehrán.
'Aqqad, S. H. (1956 [1377]), *Al-Falsafa al-qur'anīya*, El Cairo.
Arkoun, M. ([3]1984), *Essai sur la pensée islamique*, París.
Arkoun, M. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, París.
Ashraf, S. E. (1978), *A critical a exposition of Iqbal's philosophy*, Patua.
Ashwamy, M. S. (1989), *L'Islamisme contre l'Islam*, París.
Aškevārí, Q. al-Dīn (1962 [1381]), *Tafsīr-i Šarīf-i Lāhīŷī*, ed. M. J. Ayek y Ŷ.D. Nihaddet, Teherán.
Aštiyānī, S. J. D. (1961 [1381]), *Šarḥ-i hāl-o ārā-ye falsafa-ye Mollà Ṣadrā* [Comentario a la vida y doctrina de Mollà Ṣadrā], Mašhad.
Aštiyāní, S. J. D. (1960 [1380]), *Hast-i an-naẓar-i falsafa-o 'irfān* [El ser desde el punto de vista místico], Mašhād.
Aštiyānī, S. J. D. (1971 [1391]), *Anthologie des philosophes iraniens depuis le siècle* XVII *jusqu'à nos jours*, vol. I, Teherán-París.
Attas, S. M. N. al- (1985), *Islam secularism and the philosophy of the future*, Londres.
Badawī, 'A. (1962 [1382]), *Mu'allafāt Ibn Jaldūn*, El Cairo.
Badawī, 'A. (1945 [1364]), *Al-Zamān al-wuŷūdī*, El Cairo.
Bahā'-ollāḥ, M. H. 'A. ([3]1982), *The Kitāb-i Iqān, The Book of Certitude*, trad. de Shoghi Effendi, Londres.
Berque, J. *et al.* (1978), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, París.
Bouamran, Ch. (1978), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmáne (solution mu'tazilite)*, París.
Bustānī, F. (1951 [1371]), *Ibn Jaldūn*, 3 vols., Beirut.

Carré, O. (1979), *La legitimation islamique des socialismes arabes*, París.
Corbin, H. (1960), *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, París.
Corbin, H. (1971 y ss.), *En Islam iranien*, 4 vols., París.
Cruz Hernández,M. (²1996), *Historia del pensamiento en el Mundo Islámico*, vol. 3, Madrid.
Djaït, H. (1989), *La grande Discorde*, París.
Farrūj,'U. (1951 [1371]), *Ibn Jaldūn wa-Maqaddimatu-hu*, Beirut.
García Gómez, E. (1964), *Tāhà Ḥusayn. Los días. Memorias de infancia y juventud*, Valencia.
Gauthier, E. F. (1928), *Les siècles obscurs du Magreb*, París, esp. pp. 53-76.
Gibb, H. A. R. (1947), *Modern Trends in Islam*, Chicago.
Goichon, A. M. (1942), *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī Refutation des materialistes*, París.
Haim, S. G. (1964), *Arab nationalism. An anthology*, Berkeley-Los Angeles.
Hamdān, G. (1980-1984 [1404-1400]), *Šajsīya Mīṣr Dirāsa fī abqarīyat al-makān*, 4 vols., El Cairo.
Hamid, E. (1987), *Modern Islamic Political Thought*, Londres.
Ḥanafi, H. (1988), *al-'Aqīda*, El Cairo.
Ḥanafi, H. (³1987), *al-Turāt wa-l-taŷdīd*, El Cairo.
Harbí, M. (ed.) (1991), *L'islamisme dans tous ses états*, Rouiba (Argelia).
Hollister, J. N. (1953), *The Shi'a of India*, Londres.
Hūšang (1879 [1296]), *Ayīn-i Hūšang*, Bombay.
Ḥusrí, S. al- (⁵1964 [1384]), *Al-'Urūba awwalan*, Beirut.
Ibn Jaldūn (1960 [1379]), *Muqaddima*, ed. Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut.
Ibn Jaldūn (1867 [1284];), *Kitāb al-'Ibar*, ed. árabe en 7 vols., El Cairo; trad. parcial de Slane; nueva ed. bajo la dirección de P. Cassanova, 4 vols., París, 1968-1969.
Ibn Taymīya, A.'A. (1962 [1382]), *Minhāŷ al-Sunnat al-nabawīya*, El Cairo.
'Imara, M. (1966 [1386]), *Al-'Urūba fī-l-'aṣr al-ḥadīṯ*, Beirut.
Iqbāl, M. (1934), *The reconstruction of religions thought in Islam*, Londres.
Kuchak Bahrām, F. (1862 [1279]), *Šārestan-i chahār*, Bombay.
Lacoste, I. (1966), *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, París.
Lahbābī, M. 'A. (1954), *De l'Etre à la personne, essai de personalisme realiste*, París.
Lahbābī, M. A. (1967), *Le personalisme musulmán*, París.
Lāhīŷī, D. (1958 [1378]), *Mafātiḥ al-i'ŷaz fī šarḥ Gōlšan-i Rāz* [Comentario místico al poema Gōlšan-i Raz), ed. Kayvān Samī'ī, Teherán.
Laraoui, A. (1970), *L'ideologie arabe contemporaine*, París.
Laraoui, A. (1974), *La crise des intellectuels arabs. Traditionalisme ou historicisme*, París.

Lapidus, J. M. (1983), *Contemporary Islamic movements in historical perspective*, Berkeley.
López García, B. (1989), *Política y movimientos sociales en el Mágreb*, Madrid.
Mahdí, M. (1957), *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Londres.
Martín Muñoz, G. (ed.) (1993), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid.
Martínez Montávez. P. (1997), *El reto del Islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid.
Meazzam, A. (1984), *Jamāl al-Dīn al-Afgānī, a Muslim intellectual*, Delhi.
Mōbed Šāh (1850 [1267]), *Dabestān-i Maḏāhib*, Bombay.
Mollā Hādī Sabzavārī (1969 [1389]), *Šarḥ-i Manẓuma*, ed. M. Mohageg y T. Izutsu, TeheráN.
Mollā Sadrā Šīrāzī (1964), *Le livre des pénétrations métaphysiques*, ed., intr. y trad. fr. de H. Corbin, París.
Mollā Sadrā Šīrāzī (1865 [1282]), *Al-Ḥikmat al-mut'alīya fīl-asfar al-'aqlīya* [*La sabiduría de los cuatro viajes espirituales*], ed. lit., Teherán; ed. moderna en 6 vols. publ. por Sayj A. M. H. Ṭabāṭabā'ī, Qom, a partir de 1378/1958.
Mollā Sadrā Shîrāzî (1960 [1380]), *Seh Aṣl and his mathawī and rubā'îyā*, intr. de Sayyid H. Naṣr, Teherán.
Momen, M. (1985), *An introduction to šhi'i Islam*, Oxford.
Monteil, V., Ibn Khaldoun (1967-1968 [1387-1388]), *Discurs sur l'histoire universelle*, Beirut.
Muḥammad Jān, Š. H., (1887-1906 [1305-1324]), *Kitāb al-Mubīn*, Kirmān.
Muruwwa ([3]1980 [1400]), *Al-Naza'at al-māddīya fī-l-falsafa al-'arabīya*, Beirut.
Mūsà, S. ([2]1958 [1377]), *Tarbiya Salāma Mūsà*, Beirut.
Nahārandi, 'A. (1928 [1347]), *Al-Kitāb al-abqarī al-ḥusan fī ibāṯ Mawla-nā Ṣāḥib al-zamān*, 2 vols., Teherán.
Nāṣir-i Josraw (1953), *Le livre reunissant les deux sagesses ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, trad. e intr. de H. Corbin y M. Mo'in, París-Teherán.
Qāzi Sa'īd Qommí (1935 [1354]), *Kalīd-i behešt*, ed. Sayyed M. Meškāti, Teherán.
Rešti, K. (1853 [1270]), *Šarḥ al-jutbat al-tataŷīya*, ed. litog. Tabrīz.
Rīhānī, M. Al- (1986 [1375]), *Al-Qawmīŷat*, 2 vols., Beirut.
Rodison, M. (1972), *Marxisme et monde musulmán*, París.
Rosenthal, F., ([2]1967), *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*, ed. e intr., Princeton.
Rubio, L. (1952 [1372]), *Lubāb al-muhaṣṣal fī uṣūl al-Dīn*, Tetuán.
Ruiz Bravo-Vilasante, C. (1976), *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid.
Ruiz Bravo-Vilasante, C. (1993), *Un testigo árabe del siglo XX: Amīn el Rīhaní, etc.*, intr. y trad. española, 2 vols., Madrid.
Ruiz Bravo-Vilasante, C. (1989), *Biografías en este tiempo árabe*, Madrid.

Rutstein, N. (1984), *Spirit in action: teaching the Baha'í-fait*, Oxford.
Saade, I. (1973), *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, prólogo de M. Cruz Hernández, Madrid.
Sarkar Āgā, Š. Abū-L-Q., Jān Ebrāhīmī llamado (1943 [1363]), *Iŷtihad o taqlīd*, Kirmān.
Sarkar Āgā, Š. Abū-L-Q., Jān Ebrāhīmī llamado (1951 [1371]), *Risāla-ye falsafīya*, Kirmān.
Schimmel (1951), *Ibn Chaldun*, Tubinga.
Sibā'ī, M. ([2]1961 [1381]), *Ištirakīyat al-Islām*, Damasco.
Siddiqui, M. (1977), *Iqbal: a Critical Study*, Lahore.
Slane, W. M. G. B. de (1936), *Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. francesa, 3 vols., Bouthoul, París (reprod. de la ed. de 1863-1865).
Slane, W. M. G. B. de (1852-1856), *Ibn Khaldoun, Histoire des Berbéres et des dynasties de l'Afrique septentrionel*, 4 vols., Argel.
Ṭabāṭabā'i, S. M. H. (1968 [1388]), *Šī'a dār Islām* (*La Šī'a en el mundo islámico*), Teherán (trad. ingl. de S. M. Naṣr, *Shia in Islam*, Albany, 1975).
Tāḥà Ḥusayn (1917), *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París.
Titus, M. (1961), *Islam in India and Pakistan*, Oxford.
Tīzīnī,T. ([2]1991), *Min al-turāṯ ilā-l-turāṯ*, Beirut.
Tīzīnī,T. ([4]1983), *Hawla muskilat al-tawra wa-l-ṯaqofa fi-l-'ālam al-ṯāliṯ*, Damasco.
Trabulsi, E., Ibn Jaldūn. (1977), *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, intr. y ed. revisada de la trad. española de J. Fares, México.
Varios (1979), *Iqbal: life, art and thought*, Pro. of the Iqbal Centenary Symp. Ottawa.
Von Kügelgen, A. (1994), *Averroes und die arabische Moderne Ansätze zu einer Neubergründ des Rationalismus im Islam*, Leiden.
Ŷābirī, M.'A. y H. Ḥanafī (1999), *Hiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*, Casablanca.
Ziyadeh, N. A. (1958), *The Sanūsīya*, Leiden.

LA FILOSOFÍA JUDÍA

Carlos del Valle

I. INTRODUCCIÓN

La filosofía judía, tanto en la edad antigua como en el período medieval, surge en el contacto con el pensamiento filosófico griego al poner éste en cuestión, al contradecir, o, simplemente, al dar nueva luz a las concepciones que caracterizan al ser judío tal como se materializan en la Biblia o tal como cristalizan en el judaísmo rabínico talmúdico (período creacional, del siglo I al siglo VI) o en el caraísmo (período formacional, siglo VIII).

Propio de la filosofía judía es, no sólo ya ser escrita por judíos, sino confrontarse con los ejes básicos del pensamiento judío: un Dios, creador del universo, que elige a un pueblo, Israel, al que hace una revelación, le impone un código de conducta y le asegura una futura redención, en un primer momento a través de un Mesías, pero también en el mundo futuro.

En el período antiguo, el contacto se produce en la diáspora judía helenista, fundamentalmente en Siria y Egipto, donde los esfuerzos por la helenización de los judíos fueron serios. En Palestina los intentos de helenización por parte de los seléucidas fueron tan agobiantes que provocaron la rebelión macabea. En el período medieval el contacto tiene lugar a través de los árabes.

Desde el cierre de las academias filosóficas de Atenas por orden del emperador Justiniano en el año 529, el acervo más importante de la cultura griega fue mantenido vivo en el Oriente, principalmente en Siria y Mesopotamia, donde los intelectuales cristianos, en torno a grandes escuelas, como las de Edesa, Nísibis, Gandisapora, etc., hicieron una importante obra de traducción del griego al siriaco. Tradujeron, entre otros, a Hipócrates y Ga-

leno en medicina; a Euclides, Arquímedes y Tolomeo en matemáticas y astronomía; Aristóteles, Teofrasto y Alejandro de Afrodisia en filosofía, etc. Luego, del siriaco fueron vertidas al árabe. De esta manera, a través del siriaco primero y luego del árabe y más tarde del romance y del latín, el pensamiento filosófico griego penetró en Occidente. Habrá que esperar hasta la edad moderna para que Occidente vuelva a tener de nuevo un conocimiento directo de las fuentes filosóficas griegas.

El papel desempeñado por los árabes en la transmisión del pensamiento griego a Occidente ha sido reconocido universalmente. Pero hay que tener en cuenta que los árabes no fueron simples transmisores, meros vehículos del conocimiento. También trabajaron, elaboraron y dieron impronta propia al pensamiento griego. El primer conocimiento que tuvo Occidente de Aristóteles lo tuvo a través de los escritos de Alfarabí, Avicena, Averroes. Para los intelectuales de la época, carentes del criticismo moderno, parece que aquel conocimiento «mediatizado» les fue suficiente. Ciertamente tampoco habría mayores posibilidades de acceso directo a las fuentes originales. En un escrito del siglo X se nos asegura que nadie en España, la España califal, conocía en aquel momento el griego.

En España es evidente el influjo cultural árabe al menos desde el siglo X. Monasterios cristianos, como es el caso del de Ripoll, se convierten en centros de estudio de la ciencia y del pensamiento árabe y de su lengua y cultura. Esos conocimientos se transformarán en un fermento vivo que trabajará toda la masa cultural europea y vendrá a formar una *ecumene* intelectual donde se entrelaza Oriente y Occidente.

Una de las capas más sensibles de la población al influjo árabe fue ciertamente la judía. En todo el ámbito de dominación árabe, en Mesopotamia, en Egipto, en Ifriqiyya, en el Magreb, etc., se produce una sorprendente reactivación de la actividad literaria de los judíos que, bajo el imperio árabe, se abren por vez primera al mundo variado de las ciencias y del pensamiento profano. En al-Andalus la reactivación cultural de los judíos es ya notoria en el siglo IX, pero no se plasma en obras literarias hasta mediados del siglo X. En un primer momento, en el mismo alborear de la producción literaria, los judíos andalusíes se expresarán en hebreo, en el ámbito de la gramática, de la exégesis, del derecho rabínico, de la intercomunicación epistolar, de la poesía. Pero pronto, ya a finales del mismo siglo X, se vuelve al árabe al que convierten en su lengua literaria, dejando sólo el hebreo para la poesía que cobija su sentimiento nacional y es la enseña de su

identidad como pueblo. Los judíos andalusíes comenzarán a partir del siglo XI una importante labor cultural trasvasando los conocimientos árabes a otros ámbitos de la España cristiana y de Europa, en un primer momento vertiendo obras árabes al hebreo (a partir del siglo XI), luego traduciéndolas al romance (siglos XII-XIII).

En filosofía el influjo árabe es patente entre los judíos. Las grandes corrientes filosóficas que tienen lugar en el Islam —el *kalam,* el neoplatonismo, el aristotelismo, el averroísmo— se dan cita también en el judaísmo.

II. LA FILOSOFÍA JUDÍA HELENISTA

La filosofía judía surge por vez primera en el ámbito geográfico de la diáspora judía helenista, a partir del siglo II antes de la era cristiana y persiste hasta mediados del siglo I d. n. e. Nace en la confrontación con la filosofía griega y con el politeísmo. En el fondo, el objetivo final que tienen a la vista los pensadores judíos es apologético: mostrar la superioridad del judaísmo sobre la filosofía.

El primer filósofo judío parece haber sido Aristóbulo de Paneas (siglo II a. n. e.), autor de un comentario del Pentateuco con muchos elementos alegóricos, del que se han conservado sólo algunos fragmentos transmitidos por los padres de la Iglesia. Aristóbulo da curso a una idea que tuvo amplia aceptación en los círculos judíos medievales. Según él, los filósofos y poetas griegos derivaron sus enseñanzas y doctrinas de la Ley de Moisés. En la Edad Media esta idea se hace extensible a las ciencias y a la métrica que, según algunos, habían sido ya cultivadas en el antiguo Israel, únicamente que las persecuciones, los traslados y los exilios hicieron que fueran olvidadas en Israel, mientras que fueron retenidas por los otros pueblos que las aprendieron de Israel.

La *Carta de Aristeas*, los *Oráculos sibilinos*, el cuarto Libro de los Macabeos, la misma traducción griega de los LXX, etc., son algunos de los exponentes de la corriente judía helenista.

1. *Filón de Alejandría*

El representante máximo del judaísmo helenista fue Filón de Alejandría (siglo I d. n. e.), autor de una obra literaria importante que fue preservada por la Iglesia en el original griego y, en parte, en traducción armenia. Su concepción filosófica se refleja funda-

mentalmente en las obras exegéticas de carácter alegórico (*Legum allegoriarum*).

La caracterización última del pensamiento de Filón es controvertida. Para algunos sería un estoicismo con una fuerte tendencia platónica y con algunas influencias neopitagóricas. La tendencia platónica se hace patente, desde luego, en su distinción de un mundo inferior, material, y de un mundo superior, espiritual e inteligible. Sólo en el mundo superior es alcanzable la «verdad», en el inferior sólo la «opinión». El fin del hombre es elevar su alma a la vida contemplativa liberándose de los placeres y apetitos corporales, lo cual no se consigue sino cumpliendo adecuadamente los deberes sociales (y aquí se incluyen los preceptos de la Ley).

El Dios de Filón es un Dios transcendente, un Dios que transciende el bien y la belleza misma, «mejor que lo bueno [...] más puro que la unidad [...]» Dios es innominable, indecible; se puede conocer su existencia, pero no su esencia. No obstante, Filón ensalza el esfuerzo por conocer a Dios, aunque nunca se logre éxito en ello.

Pero la transcendencia de Dios se contrabalancea en Filón con la inmanencia de Dios en las creaturas, especialmente en el alma. Dios actúa en el mundo y en las almas por medio del *Logos,* que en unos casos aparece como si fuera la misma mente divina y en otros una hipóstasis divina, un poder intermedio entre Dios y el mundo. Su doctrina del *Logos* es la que hizo atractivo su pensamiento a los Padres de la Iglesia.

En la creación del mundo hubo dos momentos. En el primero, Dios concibió el mundo (el mundo noético de las ideas); en el segundo, lo llevó a la práctica según el modelo concebido.

La influencia de Filón fue considerable en algunos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Ambrosio, etc., pero prácticamente nula entre los pensadores judíos a excepción de Josefo Flavio.

III. LOS SEGUIDORES DEL KALÂM

Entre los árabes, las primeras corrientes filosóficas o de pensamiento, anteriores a la introducción misma en su seno de la filosofía aristotélica, son las de los *Qadariyya* y los *Ŷabariyya*, los primeros defensores del libre albedrío humano, los segundos más inclinados a un cierto determinismo.

Del grupo de los Qadariyya y en oposición al movimiento aristotélico que ganaba cada vez más terreno, surge la escuela de los

teólogos, los mutakalimíes. Éstos son los primeros entre los árabes que ponen a la razón como fuente de conocimiento, junto con la autoridad del Corán y de la *sunna* (tradición). Los mutakalimíes no eran en absoluto librepensadores ni alejados de la ortodoxia islámica, antes bien se proponían purificar la fe coránica de todo elemento extraño, fundamentalmente en torno a dos cuestiones: la unidad divina y la justicia divina. Sus adeptos fueron llamados mu'tazilíes.

El problema de la unidad surgía del mismo texto coránico que habla de Dios como si fuera un humano (oye, ve, se pasea, etc.) y le atribuye variados atributos. Los atributos divinos parecían como que negaran la unidad absoluta de Dios. En efecto, los atributos o constituyen la esencia de Dios o son algo diferente de ella. Si son algo diferente, serían eternos, pues Dios nunca estuvo sin ellos, y, por consiguiente, habría más de un ser eterno. Por el contrario, si los atributos se confundieran con la misma esencia divina, ésta no sería absolutamente una, pues estaría compuesta de vida, de conocimiento, de poder, etc. Para los mu'tazilíes no les queda, pues, ningún otro camino para defender la unidad de Dios que negar sus atributos. Dios es absolutamente uno y no se puede distinguir en él vida, poder, conocimiento, misericordia, etcétera.

Como esta doctrina contradice aparentemente las propias afirmaciones del Corán, fue condenada por los ortodoxos. Más tarde, en el siglo X, surgiría una nueva secta, la *ashariyya*, que pretendería armonizar ortodoxia y racionalismo. Dios, decían, conoce con un conocimiento que no difiere de su esencia; de este modo querían salvar la unidad y los atributos.

El otro problema candente que centraba todos los esfuerzos intelectuales de los mu'tazilíes era el de la justicia divina. El problema surgía de la constatación de que Dios es omnipotente y omnisciente, lo cual parece implicar que Dios es causa de todas las cosas, incluso de las acciones humanas y, por otra parte, castiga y premia. Los mu'tazilíes defienden en este punto la completa libertad del hombre, la naturaleza intrínseca del bien y del mal y lo armonizan todo con la justicia divina.

El kalâm es importante para la historia del racionalismo judío, ya que influyó en los primeros pensadores hebreos medievales, como Saadia gaón, Yosef al-Basir, Yeshuá ben Judá, etc., tanto sobre autores rabanitas como, fundamentalmente, caraítas. Maimónides lo hizo constar en *La Guía* (I, 71): «surgió la secta llamada de los mu'tazilíes de los que nuestros correligionarios tomaron algunos préstamos y siguieron su camino». El mismo Maimónides

da a entender que los mu'tazilíes y los mutakalimíes no eran auténticos filósofos cuando en el mismo capítulo dice de los españoles: «Pero los judíos españoles de al-Andalus siguieron todos a los filósofos. Acogieron sus opiniones en lo que no contradecía los principios de nuestra religión. Nunca hallarás que sigan el camino de los mutakalimíes». Según Maimónides, los mutakalimíes forzaban la realidad. Para el filósofo cordobés, el kalâm, más que un sistema filosófico, es un entremezclado de principios y consideraciones que surgen para rebatir aquellos principios filosóficos que parecían contradecir a las verdades de la religión. El kalâm habría surgido primero entre los cristianos (griegos y sirios) y de ellos lo tomaron los musulmanes, donde, posteriormente, evolucionó por caminos más cercanos a la filosofía. No ha faltado tampoco quien ha afirmado que el kalâm islámico surge en el contacto entre intelectuales judíos y musulmanes.

1. *Saadia gaón* (892-942)

Saadia es el primer gran filósofo del judaísmo medieval. Su vida se desenvolvió entre Egipto, su patria, Palestina y Babilonia, donde ocupó la presidencia de la academia de Sura. Saadia fue relevante en numerosos campos. Inaugura el estudio científico en el judaísmo, en la gramática, en la lexicografía; traduce la Biblia entera al árabe y la acompaña con observaciones exegéticas. Fue un formidable opositor del caraísmo. La obra en la que desarrolla ampliamente sus concepciones filosóficas es el *Libro de las creencias y de los conocimientos*, escrito en árabe, donde sigue la metodología del kalâm, con dos centros máximos de interés: la unidad de Dios y su justicia. Abraham Ibn 'Ezra (m. 1167) diría de él que fue «el principal de los mutakalimíes en todo lugar». Moisés Ibn 'Ezra (m. *ca.* 1140) también lo considera un mutakalimí en su libro sobre la poética.

Saadia distingue tres fuentes universales de conocimiento: los sentidos, la evidencia intelectual y la inferencia lógica (la razón). Los judíos disponen asimismo de otra fuente supletoria: la revelación sagrada, transmitida por la tradición. Revelación y razón no se oponen ni se contradicen, antes bien se complementan. Saadia defiende la especulación filosófica en el judaísmo, manteniéndose fiel a un tiempo a las Escrituras y a la práctica de los mandamientos. La especulación filosófica ayuda a profundizar en los principios de la fe y suministra argumentos para refutar a los oponentes. Aunque la razón es fuente de la verdad, la revelación sigue siendo necesaria, ya que muchos hombres no están en gra-

do de desarrollar su razón; por otra parte, aun teniendo capacidad adecuada, el proceso es tan laborioso y tan largo que sin revelación el hombre tendría que pasar buena parte de su vida sin guía alguna.

El principio más importante de la religión es la existencia de Dios, cuya demostración no puede hacerse nunca directamente, ya que Dios escapa a toda experiencia humana. La única vía válida para demostrar la existencia de Dios es la inferencia lógica.

Saadia establece una serie de pruebas para demostrar la existencia de Dios, pruebas que después repetirán otros pensadores judíos. Su estrategia se encamina a probar que el mundo ha sido creado en el tiempo y que por tanto necesita un Creador.

He aquí una de sus pruebas. El mundo es finito en magnitud, ya que consiste en la tierra, que ocupa su centro y en los cielos que la rodean. Esto prueba ya en sí mismo que la tierra es finita, pues si fuera infinita no habría nada que pudiera circundarla. Pero también los cielos son finitos, ya que en veinticuatro horas completan una revolución. Si fueran infinitos, necesitarían tiempo infinito para dar el giro. Ahora bien, un cuerpo finito no puede tener una potencia infinita. Esto significa que llegará un día en que el mundo consumirá su fuerza, su energía quedará ajada. Lo cual demuestra que el mundo no es eterno; ha surgido en el tiempo. Por tanto, ha necesitado de un Hacedor. No hay más remedio que admitir la existencia de un Ser inteligente, eterno, que ha creado el mundo para comunicar su sabiduría y su bien.

Demostrada y probada la existencia de Dios, Saadia aborda el problema de la esencia divina. Muestra en primer lugar que Dios es incorporal, ya que si fuera cuerpo necesitaría de un hacedor y éste de otro y éste de otro, en una cadena infinita, inaceptable para la razón. Si Dios no es corporal, no está sujeto al movimiento ni a las pasiones ni a ninguno de los accidentes corporales. Al mismo tiempo, la incorporeidad demuestra la unidad de Dios. No teniendo cuerpo no puede tener los atributos de cantidad y número. Tiene que ser, por consiguiente, uno. Dios tiene tres atributos esenciales: poder, vida, omnisciencia. Si ha creado el universo de la nada, ciertamente es poderoso; el poder implica vida y una cosa, como el universo, resultaría imperfecta si su hacedor no conociera previamente lo que iba a hacer. Estos atributos no implican pluralidad en el ser de Dios. Sólo es la limitación de nuestro lenguaje la que nos impone la utilización de expresiones diversas. Saadia aprovecha la ocasión para criticar a los cristianos que hacen de estos tres atributos esenciales entes

con una cierta autonomía de modo que el uno no es el otro, aunque bien mancomunados en una misma naturaleza (Trinidad).

En el universo Dios ha creado al hombre que es un compuesto de alma y cuerpo. El alma la crea cuando crea el cuerpo. El alma, pues, no ha tenido una existencia eterna, anterior al cuerpo, como afirma Platón. El alma es una substancia pura que no depende del cuerpo para el conocimiento, aunque sí lo utiliza como instrumento. En el cuerpo el alma dispone de tres facultades —razón, espíritu, deseo—, las tres implicadas e imbricadas, residentes en el mismo órgano del corazón.

El alma ha sido puesta en el cuerpo para que se sirva de él como instrumento para conseguir la perfecta felicidad. Fuera del cuerpo, el alma carece ya de la posibilidad de arrepentirse o de rectificar. De ahí que su «incorporación» es para ella un bien. El cuerpo no es impuro ni tampoco nada de lo que hay en el cuerpo. Los dolores o sufrimientos que el cuerpo ocasiona se deben o a negligencia o a que Dios prueba al alma para premiarla luego en la vida futura.

El hombre, que es libre, consigue su felicidad mediante la observancia de los mandamientos. Los mandamientos, unos son racionales, esto es, que la razón por sí misma impone y otros son tradicionales. Estos últimos han sido impuestos por Dios sin que impliquen en su naturaleza ni bien ni mal, con el fin de que el hombre haga méritos obedeciéndolos, pero sin que estén desligados totalmente de un significado racional.

La razón es el criterio que el hombre dispone para distinguir lo justo de lo injusto, lo recto de lo malo. Pero no todos los hombres están en grado de ejercitar adecuadamente la razón. Por esto Dios proporcionó a la humanidad la revelación que ha comunicado a través de los profetas. Éstos han autentificado su misión por el contenido mismo de su mensaje y por los milagros. La revelación fue puesta por escrito, aunque no puede subsistir sin la tradición (en contra de las tesis caraítas). Todo un pueblo, Israel, es garante de la autenticidad y veracidad de la revelación, cuya vigencia es eterna.

El hombre es libre para cumplir o no los mandamientos. Por eso Dios le retribuye conforme a sus actos, sin que ello implique injusticia por parte de Dios. Dios es omnipotente y conoce, por tanto, desde siempre el comportamiento del hombre. Pero esa omnisciencia y conocimiento previo no quita al hombre su libertad, ya que el conocimiento de Dios no es la causa del acto humano.

Dado que el hombre está integrado unitariamente por cuerpo y

alma, la retribución futura afectará igualmente a ambos componentes. Habrá, por tanto, resurrección de los cuerpos. Antes de la resurrección vendrá el Mesías que inaugurará una época feliz hasta el final de los tiempos que darán paso al mundo futuro (paraíso e infierno).

Saadia, pues, da una visión «racional» del mundo en la que integra las concepciones básicas del judaísmo. Su posición «racionalista» atemperada se muestra, por ejemplo, en la exégesis bíblica que interpreta figurativamente los antropomorfismos o aquellos pasajes que repugnan a la razón.

2. *David ben Marwan al-Mukammis*

Al-Mukammis ha sido conocido mayormente por los fragmentos que de su obra ha transmitido Judá ben Barzilay (siglo XI-XII) en su comentario al *Libro de la creación.* La obra importante de al-Mukammis fue el libro de *Los veinte capítulos.* Afortunadamente, 15 de los 20 capítulos han sido recuperados en la Biblioteca pública de San Petersburgo. El autor fue contemporáneo de Saadia gaón, quizás algo anterior a éste. Su vida se desarrolló en Babilonia.

Al-Mukammis sigue la orientación y los intereses de la escuela mu'tazilí. Sus preocupaciones básicas giran en torno al problema de la unidad de Dios y de su justicia.

Dios es uno, pero no con la unidad de género, ni con la unidad de número, ni con la unidad de la creatura, sino con una unidad simple, sin composición alguna, de manera que no hay otro igual a él. Los atributos que se imputan a Dios no pueden aplicarse en el mismo sentido que a las creaturas. El problema que se plantea con los atributos divinos es si son idénticos al ser divino o si son distintos o una parte de él. Decir que son distintos, significa introducir otro ser eterno junto a Dios y negar la unidad de Dios. Por el contrario, afirmar que son parte de él supone negar la simplicidad divina. Por tanto, se ha de afirmar que los atributos coinciden todos con el ser divino, que todos tienen en el fondo el mismo significado y que sólo hay discrepancias en los nombres. En realidad, lo que pretendemos al afirmar de Dios un atributo es una negación de lo opuesto. Decir que Dios es sabio, significa para nosotros afirmar que no es ignorante, sin aseverar en absoluto cuál sea el conocimiento de Dios.

El premio y castigo están en función de la observancia de los preceptos y han de ser infinitos, puesto que el pecado significa negar la eternidad e infinitud de Dios.

3. *Yosef al-Basir (siglo XI)*

Yosef al-Basir, caraíta, vivió en Babilonia o Persia a comienzos del siglo XI. Su obra filosófica sigue las pautas, la metodología y los intereses del kalâm.

Lo que tiene prioridad en el hombre es la razón. De ahí que el hombre antes de aceptar cualquier revelación, no sólo debe autentificar y verificar la verdad del enviado, del profeta, comprobando los milagros, sino que debe saber quién envía al profeta y si es fiable. Esto es, antes de aceptar la revelación el hombre ha de conocer la existencia de Dios y un mínimo de su esencia. Sólo después, demostrada la autenticidad del profeta, habrá de acoger toda la revelación con todas sus consecuencias.

La demostración de la existencia de Dios sólo es posible probando la creación del mundo en el tiempo. Los cuerpos que integran el universo son compuestos de átomos con sus accidentes, cuerpos donde los átomos se combinan o separan.

Al-Basir distingue en Dios, al igual que Saadia, tres atributos esenciales: poderoso, sabio, vivo. Dios es eterno, puesto que no ha sido creado y por igual razón es incorpóreo. De ahí que sea uno —lo que significa que no hay otro como él— y simple. Los atributos no hacen la esencia de Dios múltiple. De ahí que en realidad los atributos no se distingan de la misma esencia divina. Por eso al-Basir hace suyas las palabras del kalâm: «omnipotente, pero no con poder; omnisciente, pero no con sabiduría».

La actuación de Dios en el mundo está dentro de los parámetros de la justicia. Dios no puede hacer nunca algo malo, porque no tiene necesidad ni provecho de ello. Los males aparentes que ocurren en el mundo como el sufrimiento de niños inocentes o de animales indefensos tienen un fin terapéutico, como es aumentar la retribución futura. En otros casos, constituyen castigos por lo pecados o transgresiones.

El hombre es libre, completamente dueño de sus acciones. Pero, ¿cómo puede armonizarse esto con la omnisciencia divina que desde toda la eternidad sabe que el hombre obrará irremediablemente de una forma determinada? ¿Podría el hombre, si verdaderamente es libre, obrar en último instante contra el conocimiento divino? Si pudiera, sufriría la omnisciencia divina. Si no puede, difícilmente podría decirse que el hombre es libre. Al-Basir reafirma con todo la libertad del hombre y la omnisciencia divina, reconociendo la imposibilidad de dar una respuesta al problema como tal.

4. *Yeshuá ben Judá*

Caraíta, discípulo de Yosef al-Basir. Florece en Palestina en la segunda mitad del siglo XI. Sigue la escuela del kalâm y, al igual que su maestro, antepone, con precedencia lógica, la razón a la revelación. Antes que probar la autenticidad del profeta es preciso mostrar por la razón la existencia de Dios.

Acorde con la línea del kalâm, Yeshuá se esfuerza en demostrar la existencia de Dios probando que el mundo no es eterno y que, por tanto, ha sido creado. Una de las pruebas se basa en su concepción atomista del universo. El mundo está compuesto de átomos y accidentes. El átomo ocupa un lugar en un momento determinado, pero puede variar y cambiar, siempre por una causa. La sucesión de causas prueba que el mundo no es eterno, sino creado. Lo eterno no puede tener causa. Si el mundo, pues, fue creado, hay Creador. Pero Dios no es causa necesaria del mundo, ya que, siendo él eterno, implicaría un efecto eterno, lo que es contrario a lo probado de que el mundo ha sido creado. Habrá que decir, pues, que Dios no es causa, sino agente del mundo.

Dios tiene que ser incorpóreo, ya que, si fuese cuerpo, tendría que tener átomos y no sería eterno, ya que los átomos, por su variabilidad, tienen que ser todos creados. Los antropomorfismos bíblicos han de ser entendidos todos figurativamente.

El propósito divino en la creación del mundo no pudo ser otro que el bien de la creatura, ya que Dios en sí mismo no necesita de nada.

IV. EL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo es una corriente filosófica que revive el platonismo, pero con unos cambios muy significativos que le dan una peculiaridad muy específica. La figura más representativa del neoplatonismo es la de Plotino (205-270), pero también representan un papel importantísimo su maestro Ammonio Saccas y sus discípulos Amelio y Porfirio.

Plotino une la idea platónica del Bien con la pitagórica del Uno. El Uno es la realidad primordial, perfecta, absoluta, de la que deriva todo ser. De este Uno perfecto procede, como la luz desde un cuerpo luminoso o el agua de una fuente, una emanación, una hipóstasis, que es el *noûs* o Inteligencia. De la Inteligencia deriva a su vez otra emanación, otra hipóstasis, que cons-

tituye el Alma universal. Ésta se halla a medio camino entre el mundo inteligible, del que ella es el último eslabón, y el mundo fenoménico, del que es el primero. De ahí que en el Alma haya un doble aspecto, uno espiritual que la hace pertenecer al mundo inteligible y otro, la llamada Naturaleza, que reside en el mundo inferior, el mundo del cambio y de la corrupción. La materia es la responsable del cambio e incluso del mal en el mundo, bien que es un producto de las fuerzas superiores y derivada en último término de la Causa absoluta, aunque indirectamente. La materia, en sentido amplio, es lo indeterminado, lo indefinido, lo potencial. En este sentido se halla también en lo inteligible. La Inteligencia, la segunda hipóstasis, que es actividad, pasa de potencia a acto; su indeterminación se vuelve en determinación por efecto del Uno.

El hombre participa del mundo inteligible y también del mundo sensible. Su cuerpo es material y en cuanto tal participa del mal que va anejo a la materia. El alma individual deriva del alma universal; si el hombre se comporta correctamente en el mundo y se mantiene separado de la materia, su alma volverá de nuevo al mundo inteligible.

El neoplatonismo llegó a los pensadores judíos a través de los árabes, a través de las traducciones de algunas obras platónicas (*República, Timeo, Critón*) y sobre todo a través de la obra seudoepigráfica *La teología de Aristóteles,* obra fundamentalmente neoplatónica ya que contiene extractos de la cuarta, quinta y sexta Enéada de Plotino, traducida al árabe en el siglo IX, obra que recibió también el influjo de las doctrinas de los Hermanos de la Pureza, una orden esotérica islámica del siglo X, autora de una vasta enciclopedia de 51 tratados donde se combina lógica y física aristotélicas con metafísica y teología neoplatónicas.

Dada la vía de penetración no es extraño que en los autores neoplatónicos judíos, como Ibn Gabirol, Bajia, Ibn Saddiq, etc., se encuentren muchos elementos aristotélicos. En la misma obra de Plotino concurrían también elementos aristotélicos y estoicos.

Aparte de los autores judíos neoplatónicos, el influjo del neoplatonismo en la cábala ha sido fortísimo.

1. *Isaac ben Salomón Israeli* (ca. 855-955)

Isaac nació en Egipto y pasó buena parte de su vida en Kairuán, donde ejerció como médico en la corte de varios califas fatimitas. Sus obras médicas fueron muy consideradas en toda la Edad Media y a ellas debe su fama, sobre todo a causa de su temprana traducción al latín y al romance.

De filosofía escribió dos obras: el *Libro de los elementos* y el *Libro de las definiciones*. Aunque no fue de la devoción de Maimónides, Isaac tiene el mérito de ser uno de los primeros filósofos judíos medievales de tendencia neoplatónica.

El universo en el pensamiento de Isaac Israeli es el resultado de una emanación divina. En un primer momento, de la substancia divina emana una luz vívida que se consolida y se hace firme (la Inteligencia). De ésta se desprende una chispa de la que surge el alma racional, más oscura en resplandor que la Inteligencia, pero también consistente y firme. Del alma racional parte un destello que da origen al alma animal. A su vez, del alma animal se alza un centelleo que cristaliza en el alma vegetativa. Del alma vegetativa dimana otra ráfaga de luz que se espesa hasta hacerse visible (la esfera de los cielos). De la moción de la esfera procede el fuego; del fuego, el aire; del aire, el agua; del agua, la tierra.

Las emanaciones se producen en el ámbito cósmico. En los individuos se produce una participación. En el alma de Pedro se da una participación del alma racional cósmica, al igual que de las almas animal y vegetativa cósmicas, que tras la muerte vuelve a su lugar originario. En cuanto al alma, Isaac Israeli trata de armonizar la teoría aristotélica y la platónica. El alma humana es una substancia que perfecciona el cuerpo al que se une transitoriamente; su unión sólo puede verificarse con un cuerpo animal; al separarse del cuerpo no se destruye.

De las tres almas, la racional es la más elevada. Por ella es el hombre «racional»: conoce, distingue, discrimina entre el bien y el mal y, en virtud de ello, se hace merecedor del premio o castigo. El alma animal tiene la facultad de la percepción sensorial y de la moción; el alma vegetativa, los poderes o capacidades de reproducción, crecimiento y nutrición.

Las esferas celestes proceden de un destello del alma vegetativa; la Inteligencia, que contiene en sí todas las ideas y principios de los seres, se vuelca en ellas, de manera que devienen seres inteligentes que son capaces de reconocer y alabar a su Creador.

Aunque todo el universo es, en último término, una emanación de Dios, Israeli no incurre en panteísmo, ya que Dios es principio del universo, pero no un elemento del mismo.

Para Israeli, la filosofía no sólo es conocimiento, también implica acción. En realidad, el filósofo debe proponerse imitar a Dios en la medida que le es posible. Esto significa que ha de conocer la verdad y ha de obrar conforme a ella. Dios facilita la verdad al hombre, pero no puede darla a conocer al común de los

hombres que carece de la preparación pertinente. De ahí que seleccione a unos hombres en los que su alma esté iluminada por la Inteligencia. Éstos son sus mensajeros o profetas. A éstos les dio las Escrituras que tienen dos tipos de enseñanza: una espiritual que no necesita comentario; otra corporal, que sí necesita comentario.

Un elemento original en el pensamiento de Israeli es su explicación de la profecía que la convierte en buena parte en un fenómeno sicológico.

2. *Salomón Ibn Gabirol*

Ibn Gabirol, malagueño, aparte de ser un extraordinario poeta, tiene la gloria de haber sido el primer filósofo hispano hebreo y por demás de altísima calidad. Debió de nacer en torno a 1020. La época de su muerte es incierta. Una tradición antigua lo hace morir muy joven (hacia 1053). Pero hay otros datos documentales que abogan por una fecha tardía.

La obra filosófica principal de Ibn Gabirol es *La fuente de la vida,* de la que se ha perdido el original árabe y sólo se nos conserva en una traducción latina completa y en una versión hebrea antológica. De interés filosófico son también su *Tratado de la corrección de los caracteres* y *La corona real.*

A través de la traducción latina fue conocido por los escolásticos cristianos que lo llamaron Avicembrón, Avicebrón, Avencebrol y al que consideraron unos cristiano, otros musulmán. Significativamente en la obra no se cita nunca ni la Biblia ni fuentes rabínicas. Esto explica que su obra quedara marginada mayormente entre los judíos.

Ibn Gabirol es fundamentalmente un neoplatónico en su concepción del mundo, pero con bastantes elementos aristotélicos (materia/forma, potencia/acto, categorías, etc.). Dentro de la teoría de la emanación llama la atención el papel tan importante que Ibn Gabirol concede a la Voluntad.

El ser sobre el que especula Ibn Gabirol es el ser creado, ser, en definitiva, que procede del Primer Hacedor, la esencia primera altísima. Todo lo existente procede del Primer Hacedor que es por esencia agente y no hecho, mientras que lo creado es hecho.

El ser divino es generoso, liberal de lo que tiene, «puesto que de él dimana todo lo que es». La primera emanación que fluye del ser divino es una forma que abraza a todas las substancias, una forma «que tiene cerca de sí» y no impide que ésta actúe y que, por imitación del Primer Hacedor, continúe en ca-

dena dándose y difundiéndose en tanto halle receptáculo para su acogida.

Pero el mundo creado, y fundamentalmente el mundo corpóreo, no puede proceder de modo directo e inmediato de Dios. El Primer Hacedor es de perfección infinita y su obra ha de tener la máxima perfección. Resulta, sin embargo, que el mundo corpóreo no es perfecto con máxima perfección, ya que pasa continuamente de potencia a acto y lo que pasa de potencia a acto no es perfecto. De ahí que el mundo corpóreo no puede ser un efecto inmediato de Dios. Por otra parte, la obra de Dios ha de ser hecha en el sin tiempo, mientras que el mundo corpóreo está hecho en el tiempo. *El movimiento de su substancia, en efecto, se produce en el tiempo.* El mundo corpóreo, por consiguiente, no pudo haber sido hecho directamente por Dios. Esta misma argumentación es válida para las substancias intermedias que se interponen entre el Primer Hacedor y la substancia corporal.

Se salva la dificultad mediante un primer intermediario, la Voluntad, que recibe de Dios el ser, potencialmente infinito, aunque en sus efectos finito. La Voluntad es la primera emanación de Dios, creadora de todo y, en primer lugar, de la materia y de la forma. «Porque la Voluntad es la creadora de la materia y de la forma y la que los mueve [...] Porque el verbo, esto es, la voluntad, luego que creó la materia y la forma, se ligó con ellas como se liga el alma con el cuerpo y se derramó por ellas y no se apartó de ellas penetrando desde lo sumo a lo ínfimo».

La Voluntad es un ser emanado. No es, por tanto, Dios. Como carece de materia y de forma, no es definible en conceptos humanos. «Pero casi se describe —dice Ibn Gabirol— cuando se dice que es una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde lo sumo a lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo».

La primera de las formas que emana de la Voluntad es la Inteligencia y luego por sucesivas emanaciones intermedias el Alma universal y la Naturaleza, siendo la más perfecta causa de la menos perfecta inmediata.

Todas las substancias, incluso las inteligibles —exceptuando Dios y la Voluntad— están compuestas de materia y forma, ya que la materia puede ser inteligible o espiritual. La materia y la forma de la Inteligencia son la materia primera y la forma primera. En la Inteligencia se contienen todas las formas de los seres de modo que las conoce al instante sin esfuerzo alguno.

El hombre repite en sí la estructura del universo, con inteligencia, alma y naturaleza —un *microcosmos*—. El fin de la vida

y la suma felicidad consiste en la contemplación y en la unión con las substancias espirituales. Esta labor obliga al hombre a purificarse y a separarse al máximo de la substancia sensible, a conocer y llevar una vida moral practicando las virtudes y apartándose de los vicios.

Al introducir Ibn Gabirol la Voluntad como intermediaria entre Dios y el universo, señala que el proceso de emanación o creación no es necesario, como señalaba Plotino, sino voluntario. Al tiempo se salva con ello del panteísmo, ya que Dios no es en cuanto tal elemento del universo.

3. *Bajia Ibn Paquda*

Bajia fue juez rabínico de las comunidades judías. El lugar de su ubicación es incierto, Córdoba o Zaragoza. Su ubicación temporal también es controvertida (siglo XI o principios del XII). De ahí que todo el problema de las dependencias o influjos sea cuestionable.

Bajia es autor de una obra de filosofía moral —*La guía de los deberes de los corazones*— que ha tenido un importantísimo influjo en toda la literatura moral judía posterior. Para Bajia el hombre es un ser obligado en todo a Dios. En el cumplimiento de esa obligación logra su realización. Ahora bien, en el hombre se dan dos componentes, cuerpo y alma, que son punto de arranque de dos fuerzas antagónicas, la concupiscencia y la razón. La obligación del hombre a Dios, su sumisión y gratitud, debe manifestarse tanto en el cuerpo como en el alma. En esa dualidad se fundamenta la distinción de deberes externos visibles del cuerpo y deberes internos del alma que Bajia, sirviéndose de la terminología de los autores místicos musulmanes, llama «obligaciones de los corazones», en contraposición a los «deberes externos» que eran llamados «obligaciones de los labios». Aunque esta doctrina tiene precedentes bíblicos, la originalidad de Bajia consiste en aplicarla a los propios actos éticos. El acto ético, cuando se realiza externamente, se convierte en mero ritual; sólo cuando se realiza interiormente tiene validez. Las obligaciones de los corazones son todos aquellos deberes que tienen una realización en el interior del hombre, como la fe, amor y confianza en Dios, sumisión, etcétera.

Bajia es autor, pues, de corte neoplatónico, con fuertes influjos del sufismo musulmán y con elementos tomados del kalâm —sobre todo en lo referente al tratamiento de la unidad divina y a las pruebas de la existencia de Dios.

Es notable la fuerza con la que Bajia demuestra la unidad divina. Parte del principio de que las causas son siempre menos que los efectos. El número de los individuos es infinito, pero el de las especies finito y menor todavía es el número de los géneros supremos (diez en total: las categorías de Aristóteles). Las causas de los individuos bajo las categorías son cinco (movimiento y cuatro elementos). Las causas de los elementos son dos, materia y forma. La causa de éstos es sólo la voluntad de Dios.

Bajia utiliza otros argumentos para probar la unidad de Dios, algunos de raíz *mutakallimí*. Probada la unidad de Dios, el autor intenta demostrar que el Uno es idéntico al Creador.

Dios no es substancia ni accidente, únicas categorías que percibe el hombre. De ahí que el hombre no pueda en cuanto tal conocer la esencia divina. Pero no niega que sí pueda conseguir un conocimiento de Dios que se plasma en sus atributos. Entre los atributos distingue unos esenciales y otros activos. Esenciales son aquellos anejos a Dios, independientes de la creación, que existieron antes de la creación y existirían en el caso de que ésta dejara de existir. Son tres: existencia, unidad, eternidad. Estos atributos no implican cambio en la esencia de Dios y hay que entenderlos negativamente. Esto es, se niega que no sea existente, que no sea uno. Activos son los atributos que se aplican a Dios por las acciones o efectos en el mundo. Esta doble distinción de los atributos la recogerá más tarde Maimónides.

El conocimiento de Dios lo alcanza el hombre a través de las creaturas, a través de la naturaleza. De ahí el deber que tiene el hombre de estudiar la naturaleza, aspecto éste que es relevante en el judaísmo hispano andalusí.

El hombre, en su condición de creatura, tiene un deber natural de gratitud y de sumisión a Dios. En ese empeño le pueden dificultar las pasiones o los placeres. De ahí la necesidad de un ascetismo, de una abstención de todos aquellos placeres que no son necesarios para conservar la vida. Aunque no es posible pedir a toda la sociedad un tipo de vida así, sí es bueno que haya un grupo selecto de hombres que vivan ascéticamente, pero, en cualquier caso, el ascetismo no debe caer en los extremos reprobables. El ideal es vivir plenamente en el mundo, pero fuera del mundo.

El hombre no está desasistido en sus obligaciones frente a Dios. Tiene una Ley (revelada) que le señala de modo concreto los deberes para con Dios. La Ley abarca preceptos racionales, esto es, que impone la propia razón, dado que muchos hombres no están en grado de percibirlos por su propia cuenta. Incluye

también otros preceptos *tradicionales* que sirven para preparar adecuadamente la razón.

Una de las obligaciones del hombre frente a Dios consiste en confiar en él, ya que en él se dan las razones para la confianza (omnipotencia, conocimiento, amor desinteresado). En cualquier caso la confianza no excluye el esfuerzo del hombre por conseguir sus objetivos. El grado máximo en las relaciones con Dios es el puro amor divino, sólo por lo que él es. Para alcanzar ese grado la razón ha de regir plenamente la conducta humana.

4. *Seudo-Bajia*

El *Libro del significado del alma* o, en la versión hebrea, *Atributos del alma*, es una obra que fue atribuida a Bajia, pero que hoy unánimemente se liga a un autor anónimo, el seudo-Bajia. En realidad, las concepciones y preocupaciones del seudo-Bajia son bastante diferentes de las del autor de *Los deberes de los corazones*.

Todo el universo, el material y el espiritual, ha surgido por una serie de emanaciones, diez en total. La primera de las emanaciones, la primera luz, es la *shekiná* (la «presencia»), fiel servidora de Dios. Salomón la llama sabiduría, los griegos «entendimiento agente». A la segunda emanación llaman los profetas *la gloria del Dios de Israel;* los griegos, alma universal, que mueve las esferas, al igual que el alma humana mueve los cuerpos. La tercera emanación es la *naturaleza,* creatura también simple, un ángel, que constituye el primer poder del alma universal, vivificador del mundo. Estas tres primeras esencias son todas simples, sumisas por completo a la voluntad de Dios.

La cuarta emanación o creación la constituye la materia que no tiene actividad alguna, sólo capacidad para recibir. La quinta, las esferas celestes, donde por primera vez se da la moción, la unión de materia y forma, tiempo y lugar. La sexta, las estrellas. La séptima, el fuego. La octava, el aire. La novena, el agua. La décima, la tierra.

Todo lo demás es composición. El mundo terrestre se forma por la composición de los cuatro elementos.

El alma humana es en último término una emanación. Al ser introducida en el cuerpo pasa por las esferas que dejan en ella su impronta. Esta impronta o huella no le quita, sin embargo, la libertad. En el alma hay tres poderes o tres almas —la vegetativa, la animal y la racional—. El alma, tras la separación del cuerpo, retorna a su origen. La razón por la que el alma es traída a este

mundo es para que purifique a las otras dos almas inferiores, valore al mundo al que pertenece y se lamente por haberlo abandonado. Condición para el retorno del alma a su origen es el conocimiento y práctica de los mandamientos.

5. *Abraham bar Jiyya*

Abraham bar Jiyya transcurrió la mayor parte de su vida en la España cristiana, en Barcelona (finales del XI y comienzos del XII, m. *ca.* 1136). Matemático, astrónomo, exégeta, filósofo y traductor, es de los primeros introductores de la ciencia en Europa. Junto con Platón de Tívoli tradujo obras árabes al latín.

En filosofía es autor del libro *Meditación del alma entristecida*, con ideas aristotélicas y tendencia neoplatónica; otra obra suya con elementos filosóficos es *Fundamentos de la inteligencia y torre de la fe*, de la que falta la última parte dedicada a la metafísica.

El principio fundamental del ser creado es la materia y forma, que estuvieron primeramente en un estado de potencia en la sabiduría divina hasta que Dios les dio actualidad. Bar Jiyya distingue y diferencia la materia pura (la que interviene en la composición de los cielos) de la impura (la que participa en la composición de los seres terrestres). Diferencia asimismo la forma «cerrada y sigilada», demasiado pura como para unirse con la materia y la forma «abierta y penetrable», dispuesta y apta para unirse con la materia.

Siguiendo el esquema platónico, todos los seres creados han surgido por una serie de emanaciones sucesivas. Al unir Dios la forma con la materia hizo que la forma pura se revistiera del resplandor divino, dando así origen a los ángeles y a las almas y a todos los seres del mundo superior. De la luz de la forma pura emanó otra luz que se unió a la materia pura con una unión inmutable, originando los cuerpos celestes inmutables. Luego, la forma se unió a la materia impura, dando como resultado el mundo sublunar de formas cambiables, integrado por los cuatro elementos. De la forma pura subsistente emana otra luz que alcanza a los cuerpos de forma cambiable y da origen a las tres especies de seres vivos —acuáticos, aéreos y terrestres.

Por tanto, son tres las clases de forma: 1) la forma pura subsistente que jamás se alía con la materia (todos los seres del mundo espiritual); 2) la forma que se une con el cuerpo de modo firme e inseparable (las formas de los cuerpos celestes); 3) la forma que se une con el cuerpo condicionalmente (las formas de

los cuerpos terrestres). A estas tres formas habría que añadir una cuarta, a saber, la forma que puede estar en un cuerpo o sin él, que se une un tiempo a un cuerpo y luego vuelve a su estado original y continúa viviendo sin cuerpo. Tal es la forma del alma humana. En este supuesto fundamenta Bar Jiyya la inmortalidad del alma.

Los sabios de otras naciones reconocen que el alma pertenece al mundo superior y que sólo puede ser liberada a través del conocimiento depurado y la recta conducta. Clasifican las almas en cuatro grupos: sana, esto es, con conocimiento; enferma, esto es, sin conocimiento; viva (con temor de Dios); muerta (al margen de Dios y con una conducta desarreglada, y conforme a ellas dictaminan su futuro). El alma sabia y temerosa de Dios al separarse del cuerpo vive por sí misma, asciende al mundo superior y se une con la forma superior. Si el alma fue sabia, pero malvada, la sabiduría le habilita a vivir sin cuerpo, pero su malicia no le permite abandonar el mundo sublunar; a lo más podrá subir al mundo de los planetas y moverse bajo la luz del sol. Si fue ignorante, más temerosa de Dios, se reencarnará sucesivamente hasta alcanzar la sabiduría. Si fue ignorante y malvada desaparecerá como las bestias.

La ventaja de la revelación es que muestra al hombre lo que ha de conocer y lo que ha de hacer.

El hombre constituye la cúspide de la creación inferior. Es el único ser al que Dios crea directamente y al que concede el dominio sobre los animales de la tierra. Entre las naciones Dios escogió a Israel como premio a su creencia en la unidad divina. Las demás naciones pueden conseguir el mismo grado de favor divino a través de la penitencia.

En el hombre hay tres facultades que corresponden a las llamadas alma vegetativa, animal y racional. Cuando el alma racional prevalece sobre las otras dos, se da la perfección en el hombre.

En teodicea, Bar Jiyya admite que Dios es la causa del bien y del mal (físico), ya que hace todo según justicia. En unas ocasiones induce al mal como castigo; en otras, como prueba y medio de aumentar la retribución del justo en la vida futura.

5.1. Textos antológicos de Bar Jiyya

Sobre la sabiduría:

[La sabiduría] es el conocimiento de lo existente, en la eva-

luación de sus formas, en el contenido de sus naturalezas, en la verdad de sus existencias.

Nos hemos visto obligados a poner en la definición de la sabiduría tres delimitaciones a fin de introducir en la definición tres grados. Con «la evaluación de las formas de lo existente» se introduce en la definición la sabiduría que estudia las formas de los seres, la disposición de sus cuerpos, tal como la aritmética, etc. Con «los contenidos de su naturaleza» se incluye en ella a la ciencia que estudia los cuerpos de los seres, el orden de su naturaleza, como las ciencias que tratan de la estructura de los cielos y la tierra y las demás creaturas. Con «la verdad de sus existencias» se encuadra en ella la ciencia que aventaja a toda ciencia, la ciencia de la Torá, dada a los temerosos de Dios.

Sobre el alma:

Porque el Creador puso en el hombre tres almas o un alma con tres potencias. Algunos dicen tres almas, pero eso aquí no es relevante. Una de las tres almas es la potencia por la que el hombre «vegeta», crece, fructifica y se multiplica, come, bebe y desea todo lo que es apetecible en el mundo. Por eso se le llama con dos nombres: alma vegetativa y alma apetitiva. La segunda alma es el hálito vital del hombre con la que se suscita la ira, la envidia, la fuerza, el movimiento, la moción. Por esta fuerza se asemeja el hombre a las bestias y animales. Por esto se le llama alma animal, capaz de encolerizarse. La tercera alma es aquella por cuya virtud el hombre puede distinguir entre el bien y el mal en todas las cosas mundanas, entre lo censurable y lo loable, entre la verdad y la mentira [...] diferenciando lo recto de lo falso en el discurso humano. Por estas cualidades se diferencia el hombre de los animales y se distingue de las bestias, se asemeja a los ángeles, a las huestes del mundo superior. Se le llama alma racional [...]

El hombre es un animal racional mortal. Animal es el universal que lo incluye con los demás animales. Racional es el distintivo que lo separa de los animales, de las bestias, de las aves, de todos los brutos y lo introduce en la categoría de los ángeles. Mortal es el distintivo que lo aparta de los ángeles y lo pone en la categoría de los animales.

6. *Yosef Ibn Saddiq*

Poeta, talmudista y filósofo; juez rabínico de Córdoba desde 1138; muerto en 1149, poco después de la invasión almohade. Como talmudista lo elogia Moisés Ibn ʻEzra; como poeta, Abraham Ibn Daud y al-Jarisi; como filósofo, Maimónides.

Su pensamiento filosófico lo desarrolló fundamentalmente en su obra *Microcosmos*, escrita originariamente en árabe y de la que sólo se conserva la traducción hebrea. Maimónides, aunque no conoció personalmente el *Microcosmos*, sí estuvo bien informado de sus tendencias. Acertadamente lo adscribió a la corriente de los «Hermanos de la Pureza», de tendencia neoplatónica. En su obra se constatan influjos de Saadia, Bajia, Seudo-Bajia, Ibn Gabirol. Otra obra del filósofo cordobés sobre lógica se ha perdido.

En el *Microcosmos*, que se puede considerar como el primer compendio judío de ciencia y filosofía, se pueden apreciar los intereses filosófico-teológicos comunes a la época, concretamente al kalâm. De los cuatro capítulos de la obra (el primero «Clasificación de las ciencias»; el segundo «El hombre»), los dos últimos están dedicados al estudio de Dios, su existencia, su unidad e incorporeidad (cap. 3) y a la justicia de Dios en el mundo (cap. 4).

La perfección la consigue el hombre conociendo a Dios y realizando su voluntad. Para ello es preciso conocer las obras de los filósofos, lo que implica, primero, conocer las ciencias. Este empeño implica tiempo y supone laborioso esfuerzo. Pero existe una vía que acorta notablemente las dificultades y que es la que el autor quiere seguir, la vía del conocimiento de sí mismo, ya que el hombre es un microcosmos y conociéndose a sí mismo conoce el universo. De ahí que acorde con esta visión defina a la filosofía como el «conocimiento de sí mismo».

Una parte importante de su esfuerzo lo dedicará Ibn Saddiq a demostrar que el hombre con su cuerpo y alma reproduce en miniatura el universo entero, con su mundo corporal y con su mundo espiritual.

El mundo corporal está compuesto de materia y forma (la *materia prima* es la común a los cuatro elementos). Pero también los seres espirituales tienen materia y forma, únicamente que en este caso la materia corresponde al género y la forma a la especie.

El mundo corporal comprende el mundo de las esferas y cuanto hay bajo ellas: el mundo inferior. Las esferas celestes están integradas por una «quinta» naturaleza y están dotadas del conocimiento de Dios. El mundo sublunar está integrado por los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) que se combinan de modos múltiples y variados y están sujetos al cambio. La combinación variada da origen a los tres órdenes de la naturaleza: mineral, vegetal, animal. El proceso general que afecta a todo el mundo sublunar es el de la generación y la corrupción. Este pro-

ceso ya constituye en sí mismo una prueba de que este mundo no es permanente.

El cuerpo del hombre se asemeja al mundo corpóreo inferior; está sujeto al proceso de generación y corrupción y está integrado por los cuatro elementos. Tiene elementos comunes a los tres órdenes de la naturaleza; con los minerales participa de las tres dimensiones; con las plantas, del poder de crecer, conservarse y reproducirse; con los animales, de la facultad de percibir por los sentidos y moverse.

En el mundo sublunar el hombre tiene la primacía, debido fundamentalmente a su intelecto. El hombre tiene tres almas —la vegetativa, la animal y la racional—, pero no se trata en realidad de tres almas, sino de una única alma con tres facultades. El alma es una substancia no corpórea que da al cuerpo su perfección y lo lleva al mundo futuro. El cuerpo, a su vez, sirve de instrumento al alma.

En el alma racional habita el intelecto que es una participación del Intelecto universal y éste, a su vez, emanación directa de la substancia divina (aquí se aprecia claramente la concepción neoplatónica). El alma individual deriva de la universal y es como ella simple y espiritual.

El hombre ha de ejercitar su razón, condición ésta que le hace diferir del puro animal. A través de la razón, el hombre conocerá el mundo corporal y el mundo espiritual y desde ellos conocerá a Dios, que es el máximo conocimiento que puede adquirir el hombre y causa de su perfección.

A los seres los conoce el hombre a través de una de sus causas —eficiente, material, formal, final—. Pero ese conocimiento no es posible en Dios, ya que no tiene causa ninguna. Sin embargo, aunque no conocemos su esencia, sí percibimos su existencia a través de los «efectos» de su actividad. Así constatamos en el mundo substancias y accidentes, accidentes nuevos, variables, que no pueden ser en absoluto eternos. Esto significa que ha habido alguien que los ha unido: Dios (y aduce otras pruebas del kalâm).

Dios es uno, pero con una unidad que no es parangonable con la de la creatura. A Dios le negaron algunos filósofos todo atributo porque parecía que implicaban en Dios pluralidad. En realidad, los atributos divinos han de entenderse figurativamente. Lo más correcto es aplicar a Dios atributos negativos, puesto que si se le atribuyen atributos positivos implican comparaciones con las creaturas y obligan a circunlocuciones como las que utiliza el kalâm: «es vivo, pero sin vida (como la creada)».

Dios crea el mundo por su voluntad, no para satisfacerse a sí mismo ni por necesidad alguna, sino por pura bondad. El problema de la creación por la voluntad divina implica una serie de dificultades teológicas y filosóficas que Ibn Saddiq discute.

El hombre tiene que obrar conforme a la verdad y conforme al modo que actúa Dios. De ahí su obligación de investigar. La práctica de los mandamientos acarrea al hombre su retribución en el mundo futuro. Tras la muerte, el alma que ha sido fecundada por el conocimiento continuará existiendo en el mundo superior. En el caso contrario, transitará eternamente por el mundo del fuego sin posibilidad de retorno al mundo superior, inmersa en penas y tormentos.

Tras esta visión global puede apreciarse que el pensamiento de Ibn Saddiq es de tendencia neoplatónica con elementos aristotélicos y mutakalimíes.

6.1. Algunos párrafos del *Microcosmos*

> [...] En cuanto a lo que me has preguntado, a saber, qué quieren decir los sabios cuando hablan de un bien permanente y de una virtud perfecta y cuando señalan que aquella virtud y aquel bien no se encuentran en este mundo y cuando afirman asimismo que todo ser dotado de razón no ha de cesar de buscar tales cosas, he visto que para andar por ese camino se necesita un gran esfuerzo y que son pocos los que se ponen a ello y lo consiguen [...] El medio para alcanzar este objetivo presupone dos cosas fundamentales: conocer a Dios y cumplir su voluntad, tal como se sigue de la naturaleza de la verdad [...] Entiendo que el camino para alcanzar este conocimiento extraordinario e imponente es entender los libros de los filósofos [...] y me ha parecido que no hay ningún otro camino para aquel que desea verdaderamente entender estos libros más que ejercitándose (en el conocimiento) de cuatro ciencias. La primera de ellas es la aritmética, que es la ciencia del cálculo. La segunda es la geometría que es la ciencia del cálculo de fracciones. La tercera es la música, ciencia de la composición del sonido. La cuarta es la astronomía. Tras todo esto es necesario estudiar también la lógica y los silogismos. Este estudio requiere un largo tiempo y es, además, muy enojoso [...] Por esto me he propuesto exponer aquí el conocimiento del hombre, la verdad de uno mismo, debido a que por el conocimiento de uno mismo conocerá la totalidad. En efecto, el que se conoce a sí mismo puede conocer todo lo que no es él, mientras que quien no se conoce a sí mismo no puede conocer lo que no es él. Por esta causa el hombre es llamado microcosmos, debido a que hay en él una similitud de todo el universo. Mientras que su cuerpo

> está en la escala del mundo corporal, su alma está en la grada del mundo espiritual. En este sentido, los filósofos, acotando y delimitando la filosofía, dijeron que la filosofía es el conocimiento del hombre, de su alma, ya que partiendo de su propio conocimiento conoce la totalidad (de lo existente), esto es, el mundo corporal y el mundo espiritual. Ésta es la ciencia de la filosofía que es la ciencia de las ciencias y su fin último, porque es la escala y el camino para el conocimiento del Creador de todo...

7. *Moisés Ibn 'Ezra*

Granadino (segunda mitad del siglo XI y primera del siglo XII; m. *ca.* 1138) y poeta de gran calidad, es autor de una obra de prosodia hebraica de relevante importancia. De argumento filosófico es su obra *El arriate de la balsamera*, básicamente una cadena de citas y sentencias.

Su pensamiento filosófico es neoplatónico. El hombre es un microcosmos que abarca en sí la totalidad del universo. Las diez categorías, que abrazan toda la existencia, se dan en él. De ahí que conociéndose el hombre a sí mismo conoce el universo. Para conocer a Dios el alma debe conocerse primero a sí misma. La filosofía, en el fondo, es el conocimiento de sí mismo (coincidencia con la doctrina de Ibn Saddiq).

Dios es uno, pero con una unidad que nada tiene que ver con la unidad de la creatura, ya que él no tiene causa. El hombre no puede conocer la esencia de Dios a causa de la infinita perfección de éste. Todos los nombres que aplicamos a Dios son metafísicos.

De la voluntad divina emana el entendimiento agente. Pero hay que decir que no resulta clara cuál es la visión de Ibn 'Ezra sobre la participación del entendimiento agente en el intelecto individual del hombre y la relación con el alma racional. La concepción que tiene del alma en el cuerpo es manifiestamente neoplatónica.

8. *Abraham Ibn 'Ezra*

Tudelense (*ca.* 1092-1167), es uno de los últimos polígrafos judíos. Cultivó las ciencias (matemáticas, astronomía, astrología, medicina) y parte de lo que hoy llamaríamos humanidades (gramática, poesía, exégesis bíblica, teología, filosofía). Sus concepciones filosóficas están dispersas por sus comentarios bíblicos. De especial relevancia filosófica son *Viviente, hijo del que está en vigilia, Fundamento del temor y Libro del Nombre.*

El pensamiento de Abraham Ibn ‘Ezra carece de riguroso desarrollo sistemático, aunque es fácilmente constatable su tendencia neoplatónica. El influjo de Ibn Gabirol y de Ibn Saddiq es bastante palmario.

Todo el universo creado —producido por el Dios único, incorpóreo, desde toda una eternidad— comprende tres mundos: el mundo superior de las inteligencias separadas (ángeles, alma); el mundo intermedio de las esferas (estrellas, planetas) y el mundo inferior sublunar de los cuatro elementos (con los tres órdenes: mineral, vegetal, animal).

El mundo intermedio es el mundo de las esferas, eterno como el primero. Son nueve las esferas: los siete planetas (que incluyen también al sol y a la luna), la esfera de las estrellas fijas y la esfera diurna que mueve a todos los cielos de este a oeste.

El mundo inferior, el mundo sublunar, es el mundo corporal sujeto a la generación y corrupción. Este mundo fue creado por Dios en el tiempo, pero no de modo directo —ya que Dios no puede tener contacto con lo corporal— sino por medio de las inteligencias separadas.

El hombre es la creatura más noble del mundo inferior, dotado de un alma racional que le permite adquirir la inmortalidad. El conocimiento del alma exige el conocimiento previo de las ciencias, de la gramática, lógica, matemática, física (influjo de Ibn Saddiq). De las tres almas que tiene el hombre —vegetativa, animal, racional—, sólo la racional es inmortal.

El alma, antes de su unión al cuerpo, estuvo unida al alma universal, adonde regresará tras la separación del cuerpo si se producen unas condiciones favorables. Las condiciones favorables se producen si a lo largo de la vida adquirió sabiduría que es el fin por el que el alma ha sido puesta en el cuerpo.

El conocimiento supremo al que aspira el hombre es el conocimiento de Dios, al que conduce el conocimiento de todas las ciencias. El máximo bien del hombre es el desarrollo de su razón que impone al hombre una separación de lo corpóreo, un cierto ascetismo, pero sin caer en actitudes extremas. Para el fortalecimiento del alma racional fue dada al hombre la revelación.

Los mandamientos cumplen una importante misión en la consecución de este objetivo. En unos mandamientos es perceptible la razón de su prescripción o de su prohibición; en otros no. Pero no significa esto que estos mandamientos no sean racionales, sino que tienen un sentido oculto que el hombre no percibe. El premio del alma es su retorno a la vida eterna; su castigo, su destrucción.

En el mundo sublunar, el destino es determinado por las estrellas (en razón de su posición y movimiento) y éstas son regidas por las inteligencias separadas. Los cuerpos celestes siguen inflexiblemente las leyes que se les ha impuesto y no son responsables del bien o mal que infieren a los hombres. De ahí que no tenga sentido dirigir la plegaria a los astros, ya que esa plegaria no puede hacerles cambiar. Pero esto no significa que el hombre no pueda eludir el decreto de las estrellas. Como Dios no conoce lo particular (acciones de un acto humano libre o un evento totalmente fortuito) sino sólo lo incluido en lo universal, cuando el hombre ejerce su entendimiento, logra separar a su alma de lo corporal y particular y la pone en contacto con lo espiritual y universal, de manera que en tal caso atrae hacia sí la especial Providencia de Dios que le permite evadirse del peligro decretado por la estrella sin que ésta cambie su curso natural. El tudelense defiende la libertad y, aunque acepta el mundo de la astrología, cree que el alma tiene recursos para contrarrestar los influjos de las estrellas.

8.1. Texto del *Fundamento del temor*

> El fundamento de toda sabiduría es [conocer] que tan sólo Dios es el creador de todas las cosas [...] El alma del hombre, cuando la infunde el Señor, es como una pizarra dispuesta para que se escriba en ella. Cuando sobre esta pizarra se escribe la escritura divina, que es el conocimiento de todas las cosas que se originan de los cuatro elementos, el conocimiento de las esferas, el trono venerable, el secreto del carro y el conocimiento del Altísimo, entonces el alma está unida con el Señor en tanto permanezca en el hombre y una vez que se separe del cuerpo, que es su palacete, continuará unida a él...
>
> Cómo puede el hombre intentar conocer lo que es más elevado que él si no conoce su alma ni tampoco su cuerpo. Sólo quien conoce la ciencia de la física y todos sus argumentos, la lógica que señala las reglas que son los guardianes del muro, la astronomía con argumentos extraídos de las matemáticas, la geometría y la ciencia de las proporciones, puede conocer el secreto del alma, de los ángeles del Altísimo, del mundo futuro, partiendo de la Torá, de los dichos proféticos y de los sabios talmúdicos.

9. *Judá ha-Leví*

Se le sitúa entre 1075-1141. Tudelense como Abraham Ibn ‘Ezra, fue uno de los poetas hebreos de Sefarad que han logrado la más

bella expresión y gran ternura. En sus poemas, como en los famosos cánticos de Sión, late un vivo sentimiento nacional.

Su pensamiento filosófico lo ha condensado en su obra *El libro del argumento y de la prueba en defensa de la religión despreciada,* conocido ya desde época antigua bajo el sobrenombre de *Cuzarí,* por ser el rey cuzarí uno de los personajes que intervienen en la trama del libro. La obra es ciertamente una recreación literaria, pero tiene como trasfondo histórico la conversión del rey de los jazares, Bulán, al judaísmo, seguido después por todo el pueblo. En la obra, que tiene primariamente un carácter apologético, Judá ha-Leví muestra la superioridad del judaísmo sobre las otras religiones. El rey de los jazares ha tenido un sueño donde un ángel le revela que sus pensamientos agradan a Dios, pero no sus acciones. De ahí nace la preocupación del rey que emprende una serie de consultas. Dialoga primero con un filósofo, después con un sabio cristiano y otro musulmán, pero ninguno de ellos le da una respuesta satisfactoria. Por último, habiendo observado que tanto el cristianismo como el islam se reclaman en sus orígenes del judaísmo, llama a un sabio judío, a quien originariamente no pensaba consultar, dado que pertenece a un pueblo «de baja condición», poco numeroso y generalmente despreciado. El rey de los jazares queda tocado por el modo tan peculiar con que el sabio judío presenta la religión, no tanto como verdades especulativas que hay que creer, cuanto como una vida práctica que hay que vivir, respondiendo así a la amonestación del ángel.

El pensamiento de Judá ha-Leví no encaja en ninguna de las tres grandes corrientes de la filosofía árabe (kalâm, neoplatonismo, aristotelismo), aunque se den en él mayormente elementos neoplatónicos. En realidad, Judá ha-Leví, siguiendo las huellas de al-Gazali, es un crítico de la filosofía. En su obra muestra las contradicciones y absurdos a los que han llegado los filósofos en sus disquisiciones. La fuente suprema de la verdad (religiosa) es la revelación, la única que proporciona una certeza absoluta. No que haya contradicción entre revelación y razón; simplemente la primera depasa a la segunda.

El interés de Judá ha-Leví no se centra, pues, primariamente en una visión del cosmos y del ser, sino en una teología del judaísmo.

Para Judá, como para buena parte de los autores judíos medievales, la revelación divina ha sido un hecho cierto, innegable, ya que todo un pueblo, Israel, es su garante y testigo, pues presenció masivamente la teofanía del Sinaí. Pero la teofanía del

Sinaí ante Israel no fue un hecho fortuito, accidental, que podría haber ocurrido a cualquier otro pueblo. Desde Adam se transmitía a individuos concretos en toda generación una especial facultad (*la cosa divina*) que hace al hombre especialmente receptivo a lo divino. Desde Jacob esta facultad sólo se transmite a Israel, reside en todo el pueblo. Esto explica que la profecía sólo pueda darse en el judío y que incluso esté ligada esencial y exclusivamente a la tierra de Israel. La Torá, con la práctica de los mandamientos, tiene una parte importante en el desarrollo de aquella facultad divina. Los otros pueblos, los gentiles, tienen también una ley moral que ha sido dada a toda la humanidad y quienes la observan serán recompensados. Los gentiles que se convierten al judaísmo pueden conseguir sólo los grados inferiores de la comunión con Dios, que, por otra parte, son los grados de la masa del pueblo judío. En la era mesiánica desaparecerá esta limitación.

Israel está regido por una especialísima Providencia divina. La realidad actual del exilio no es ninguna objeción contra esa singular Providencia. Cristianos y musulmanes fueron en un tiempo los más humillados y ahora están en la cúspide de la gloria. Así ocurrirá también con Israel en la época mesiánica.

En la vida de comunión con Dios la profecía es el grado supremo. El profeta tiene la visión inmediata de Dios aun cuando se sirva de apariciones sensibles. La experiencia divina crea necesariamente en el alma una corriente de amor. El justo está en la misma condición que el profeta, únicamente que carece de las apariciones sensibles. La presencia de Dios en su vida hace que el alma se entregue y se abandone totalmente a Dios. Esa comunión con lo divino que permite la religión revelada no la alcanza la filosofía con la pura especulación racional. El camino del justo para conseguir la unión con Dios es la obediencia gozosa de la voluntad divina como se manifiesta en la revelación, animada por la plegaria y el culto divino. La ascesis total, el cenobismo, está excluido de esta vía. El justo controla por la razón las fuerzas de su alma. En los momentos de flaqueza o caída se recupera con los altos en el camino —la vida litúrgica, el sábado, las fiestas sagradas, especialmente el ayuno del Día del perdón, etc.—. Como expresa nítidamente Vajda «elevándose de esta manera a una comunión supraintelectual y angélica, el justo adquiere en la tierra la certeza de la felicidad del mundo futuro y tiene una pregustación de sus delicias».

V. EL ARISTOTELISMO

Aristóteles fue, sin duda, el filósofo más admirado y estudiado por los pensadores medievales, musulmanes, judíos y cristianos. Maimónides dejó constancia de su admiración en su carta a R. Salomón Ibn Tibbón:

> Los libros de Aristóteles son las raíces y fundamentos de todos los libros actuales de ciencia. No son comprensibles, tal como hemos indicado, a no ser con sus comentarios, con el comentario de Alejandro o de Temistio o con la aclaración de Averroes. Fuera de estas obras mencionadas, como los libros de Empédocles, Pitágoras, Hermes, Porfirio, que pertenecen a la filosofía antigua, no conviene perder el tiempo con ellos. Las ideas de Platón, el maestro de Aristóteles, expresadas en sus libros y escritos, son profundas y sugestivas, pero hay otras que satisfacen al hombre ilustrado aparte de ellas, ya que los libros de Aristóteles, su discípulo, proporcionan información de todo lo que compuso previamente. Su opinión, quiero decir, la opinión de Aristóteles, es lo mejor del conocimiento humano, exceptuando aquel que goza de la inspiración divina hasta conseguir el grado supremo de la profecía. Los libros de Avicena, a pesar de que tienen un fino análisis y sutil reflexión, no son como los libros de Abumasar Alfarabí, aunque sus libros son de provecho y él es un hombre en cuyas palabras conviene que te ocupes y cuyas obras te conviene *reflexionar*.

El aristotelismo estuvo ya presente desde el principio de la filosofía árabe, aunque su presencia se hace dominante a partir del siglo XII. En el primer período, hasta el siglo XII, el aristotelismo fue conocido entre los judíos a través de las traducciones árabes y a través de las obras de los filósofos musulmanes (Alfarabí, Avicena, Avempace...). Era un aristotelismo muy mezclado con elementos neoplatónicos. En el segundo período, a partir del siglo XII, se intensifica el conocimiento de Aristóteles a través de las versiones hebreas de las obras de Aristóteles partiendo de traducciones árabes. Se traducen al hebreo el *Organon*, la *Física, De caelo, De generatione et corruptione, Metereologica, De animalibus, De anima, De sensu et sensato, Metaphysica, Ética de Nicómaco.*

Se traduce también desde el árabe al hebreo, entre 1189 y 1337, la mayor parte de los comentarios de Averroes a las obras de Aristóteles, algunas hasta dos veces. En la práctica, fueron los comentarios de Averroes los que difundieron fundamentalmente el pensamiento aristotélico entre los judíos medievales. También

se tradujeron al hebreo otras obras falsamente atribuidas a Aristóteles que explican la introducción de elementos extraños al aristotelismo, como el *Liber de pomo, Secretum secretorum, Liber de causis, Teología de Aristóteles*...

Para el aristotelismo el hombre adquiere el conocimiento a través de la observación, concretamente a través de las ciencias especulativas y de las ciencias prácticas. Las ciencias especulativas, que estudian la realidad del mundo, pueden ser físicas, matemáticas y metafísicas. Las físicas se basan en el análisis de los variados cambios que se operan en el mundo corpóreo. Los cambios se explican por las cuatro causas (material, formal, eficiente, final). El mundo se divide en el mundo celeste y en el mundo sublunar. El celeste, del que forman parte las esferas, no está sujeto a la generación y corrupción, sólo tiene moción circular y está compuesto por la quinta materia. Cada uno de los cuerpos celestes dispone de alma racional y de una Inteligencia. El mundo sublunar está sujeto a la generación y corrupción, compuesto de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego). La tierra está situada en el centro del universo y todas las esferas giran en torno a ella.

Todos los seres vivos del mundo sublunar —plantas, animales, hombres— están gobernados por un principio interno que le da unidad y coherencia, el alma. En el hombre, el alma dispone de poderes o facultades nutritivas, sensitivas, apetitivas, imaginativas y racionales. La facultad más excelente es la racional y el desarrollo de la misma constituye el objetivo de la vida humana. La facultad racional se inicia desde el entendimiento potencial que por el ejercicio se hace actual, deviniendo entendimiento adquirido. El agente que actualiza el entendimiento es el entendimiento agente que en la filosofía árabe islamo-judía se identifica con la última de las Inteligencias separadas. El entendimiento agente es el que en determinados casos activa el intelecto dando lugar a la profecía.

Las ciencias prácticas se refieren a la conducta humana y se dividen en ética, ciencias económicas y ciencias políticas. Las virtudes son cualidades en su justo medio que se adquieren por el ejercicio y disponen la base para que el hombre alcance su fin, esto es, la adquisición del conocimiento.

En el judaísmo el primero que introdujo de modo sistemático el aristotelismo fue Abraham Ibn Daud (*ca.* 1110-1180) y su máximo representante fue Maimónides (1138-1204). A partir de Maimónides toda la filosofía judía gira en torno al filósofo cordobés, ya sea copiándolo, siguiéndolo, criticándolo o apartándose de él.

1. *Abraham Ibn Daud* (ca. *1110-1180)*

Natural de Córdoba, tuvo que abandonar al-Andalus tras la invasión almohade. Se asentó en Toledo donde desarrolló una importante actividad literaria. Como filósofo es autor de *La fe exaltada*, cuyo original árabe se ha perdido y sólo se nos ha transmitido en dos versiones hebreas. Ibn Daud se propuso armonizar el pensamiento aristotélico con el judaísmo precediendo en este campo a Maimónides.

El tema inicial que pretendía abordar Ibn Daud era el de la libertad humana. El dilema es doble. Si la voluntad humana está determinada en sus actos, entonces ¿por qué Dios castiga, por qué Dios amonesta, por qué Dios envía al mundo profetas y mensajeros? En cambio, si el hombre es enteramente libre, hay algo en el universo que escapa al control de Dios, lo que va en menoscabo de su omnipotencia o de su omnisciencia.

La solución de este problema exige por una parte conocer los principios del judaísmo y por otra conocer la filosofía, lo cual supone conocer las ciencias.

Todos los seres vivos (del mundo sublunar) disponen de un principio activo espiritual que es el alma. El alma es la entelequia que actualiza el cuerpo, creada y puesta en el cuerpo al mismo tiempo que nace éste.

Son tres las facultades del alma —la vegetativa, la animal y la racional. En virtud de la racional el alma aprehende lo inteligible y distingue entre el bien y el mal. Esto es, dispone de dos poderes, uno teórico y otro práctico. Por el teórico puede comprender las substancias simples, los ángeles y puede ir progresando en conocimiento hasta alcanzar su perfección. Por el práctico, puede lograr una conducta noble sometida en todo a la razón.

La actividad del alma racional es incorpórea, independiente, por tanto, del cuerpo. Esto se demuestra por su contenido. En efecto, el contenido de la actividad racional son las ideas que son inmateriales, indivisibles; no serían tal si fueran incorpóreas. Se muestra también que es independiente del cuerpo por la experiencia de la ancianidad. La vejez debilita el cuerpo, pero el espíritu puede continuar extremadamente lúcido.

El alma se sirve de los sentidos en la adquisición del conocimiento. En el proceso de conocer se da un triple estadio en el intelecto: entendimiento hílico o material, entendimiento actual, entendimiento adquirido. Una vez que el entendimiento ha conseguido el conocimiento no depende más de los sentidos. Siendo el alma racional una substancia simple, no puede ser un cuerpo ni

una esfera ni el alma de una esfera la que la mueve, la que pasa el entendimiento potencial a acto. El agente es otra substancia simple llamada entendimiento agente que en la filosofía judía se identifica con un ser angélico.

La independencia del alma respecto del cuerpo es el fundamento de la inmortalidad del alma. Pero surgen algunos problemas. En efecto, si el alma es la forma del cuerpo, tendrá que desaparecer cuando desaparece el cuerpo. Si las almas son substancias simples sin ningún accidente no pueden diferenciarse una de otra, forman un alma única. ¿En qué queda entonces la inmortalidad individual?

Por encima del mundo sublunar está el mundo de las esferas, seres vivos dotados de alma. Pero no pueden ser sus almas las causas del movimiento circular en el que están siempre inmersas, ya que sus mismas almas están también en ese movimiento. La causa ha de ser un motor inmóvil o una Inteligencia separada. Dios es el motor inmóvil. Junto a él están los ángeles que son inteligencias separadas y mueven a las esferas, o mejor, por cuyo amor se mueven las esferas.

Ibn Daud demuestra la existencia de Dios recurriendo a la prueba clásica del *primum movens inmobile* y a la del posible existente y necesario existente. Dios es un ser único, con unicidad exclusiva. No pueden darse en él ni atributos esenciales ni accidentales, sí los negativos y relativos.

Pero la razón humana tiene también limitaciones, no está en grado de responder a todas las cuestiones. Es aquí donde Ibn Daud justifica la tradición judía de la que todo un pueblo es garante —la revelación encarnada en la Torá.

En la comunicación que Dios hace de su voluntad se sirve del profeta. El profeta es un hombre de alma pura, al que le pueden ayudar sus buenas cualidades naturales (pero Ibn Daud condicionará la profecía al espacio histórico-geográfico del antiguo Israel y afectando sólo al pueblo judío).

En la Torá dada por Dios a Israel se pueden distinguir tres tipos de leyes: *a*) leyes racionales, comunes a todos los pueblos; *b*) leyes o secciones con contenido histórico; *c*) leyes tradicionales o ceremoniales. Las primeras y las segundas no pueden alterarse ni abrogarse. En cuanto a las terceras podría pensarse que en algunos casos fueron dadas para situaciones temporales transitorias. Sin embargo, son muchos los lugares de la Torá donde se dice explícitamente que las leyes no cambiarán.

Una vez que Ibn Daud desarrolla con extensión todos estos principios se vuelve de nuevo al problema inicial del libre albe-

drío. Señala, en primer lugar, que Dios es la máxima perfección, mientras que la materia es la imperfección, el mal. De ahí que Dios no pueda ser en ningún caso la causa del mal.

El problema del libre albedrío es su compaginación con la omnisciencia divina y con la omnipotencia divina. El problema se plantea sólo respecto a los posibles o contingentes, no en relación a los actos necesarios que están enmarcados dentro del engranaje de los universales. Entre los posibles o contingentes se incluyen los eventos puramente fortuitos y los actos libres humanos. Para Ibn Daud, Dios es el que quiere que estos actos sean posibles, también para él. De ahí que el que no los conozca antes de su realización no significa ignorancia. Salva, pues, plenamente la libertad humana pero a costa de una limitación de la omnisciencia divina. Al tiempo establece una situación que suscita un problema mayor —la sospecha de que Dios no tiene control total y absoluto del mundo.

Maimónides reprenderá todas las cuestiones abordadas por Ibn Daud y las tratará con mayor maestría relegando a Ibn Daud a la sombra.

2. *Shem Tob Yosef Falaquera* (ca. *1225-1295)*

Probablemente navarro, con intereses variados en filosofía, medicina, ética y filosofía. Entre sus escritos filosóficos hay que mencionar *Las opiniones de los filósofos, El comentario de la Guía, La epístola de la disputa, El principio de la sabiduría, El libro de los grados* o *El libro del escrutador.*

El pensamiento filosófico de Falaquera es fundamentalmente aristotélico siguiendo la interpretación averroísta. Sirat llega a decir que su obra mayor sería en definitiva un resumen del comentario medio de Averroes. No es notable, pues, por su originalidad.

El fin del hombre es el conocimiento de Dios. A ese conocimiento se puede llegar por dos caminos: la profecía, reservado a pocos, y la ciencia, abierto a toda la masa humana. Por esta razón está el hombre obligado a buscar, investigar y escrutar todo lo existente, ya que es a través de lo existente como el hombre llega a Dios. En este menester el hombre es ayudado por la filosofía. No todas las opiniones de los filósofos son correctas, pero aquellas que son armonizables con la fe son totalmente aceptables.

Falaquera está dentro de la tradición más genuina española con la valoración de las ciencias y de la filosofía. La perfección

espiritual no es diferente de la intelectual. El prerrequisito para la perfección religiosa es la perfección espiritual-intelectual. El hombre ha de esforzarse en actualizar todo su potencial intelectual donde puede ir ascendiendo de grado. La oposición a la filosofía secular es sólo fruto de la ignorancia. De hecho, los filósofos griegos extrajeron todas sus doctrinas de fuentes hebreas que han desaparecido debido a los avatares de los exilios.

3. *Isaac Albalag*

Vivió en Cataluña y Provenza en la segunda mitad del siglo XIII. Tradujo al hebreo *Las opiniones de los filósofos* de Al-Gazali, proveyéndola de una introducción y notas (*Corrección de las opiniones*). Su pensamiento filosófico lleva la marca del averroísmo.

La revelación contiene la verdad racional en una forma adaptada al vulgo. Una exégesis conveniente —alegórica— soluciona la aparente disparidad entre filosofía y revelación. Pero aparte de la verdad racional, la revelación también contiene verdades que sobrepasan la razón y que pueden estar en oposición con otras verdades racionales (doctrina de la doble verdad). La oposición de filosofía y revelación puede provenir del modo diferente de conocer de una y otra. La filosofía conoce lo sensible bajo forma conceptual; la profecía, lo inteligible bajo forma sensible. Albalag practica una exégesis filosófica de la Biblia según el espíritu de la filosofía averroísta. La doctrina de la doble verdad le sirve para substraer a la filosofía de toda injerencia teológica.

4. *Judá ben Salomón ha-Cohen Ibn Matqá*

Nació en Toledo hacia 1215. En 1245 lo encontramos en Lombardía al servicio de la corte del emperador Federico II. En Italia tradujo del árabe al hebreo su obra enciclopédica *Explanación de la ciencia*. La obra comprende tres partes: 1) la ciencia física, que corresponde al mundo de la generación y corrupción; 2) la ciencia matemática astronómica que corresponde al mundo de las esferas; 3) la ciencia divina que corresponde al mundo espiritual. En la primera parte trata de la lógica, de la física y de la metafísica, ofreciendo una visión abreviada del comentario medio de Averroes a los mismos libros de Aristóteles. Sobre la física aristotélica plantea graves dudas en torno a muchos principios.

Su concepción fundamental es aristotélica, pero pone un límite al conocimiento de la razón. El conocimiento racional, a través

de la deducción, vale fundamentalmente para el mundo sensible. Para el mundo espiritual necesitamos la tradición, la enseñanza oral:

> [Dios] no ha dado al hombre la facultad de comprender por sí solo a través de la razón los dos mundos superiores, el mundo espiritual y el mundo de las esferas, como se la ha concedido respecto al mundo terrestre; el hombre, en efecto, residiendo en una mansión de arcilla, puede conocer los particulares del mundo de aquí abajo a través de la sensación y de la intelección; pero no le ha sido conferido el poder de conocer la esencia de los dos mundos superiores.

Los secretos del mundo superior los enseña Dios a los profetas y a cuantos le temen, esto es, a Israel, el pueblo electo.

La relación entre ciencia y fe puede colegirse de la afirmación de Ibn Matqá:

> Hay temas importantes dentro de los misterios de la Torá que Dios ha transmitido sólo a Israel [...] Pero no se te ocurra explicar estos misterios con ayuda de cuanto hemos escrito de los libros de Aristóteles [...], ya que estos misterios están totalmente fuera de los argumentos tratados en aquellos libros. Comprenderlos gracias a estos, explicar argumentos *santos con nociones profanas imaginándose que haciendo de tal suerte se exalta y alaba la fe santa, sería como coronar a un gran rey con una corona de barro.*

5. *Gersónides*

Leví ben Gersón, llamado Gersónides, vivió en Orange en la primera mitad del siglo XIV; luego en Avignon. Fue un hombre polifacético. Trató la aritmética, la geometría, la trigonometría, la astronomía, la exégesis bíblica y talmúdica, la filosofía y la ética.

Su obra filosófica mayor es el *Libro de las guerras del Señor* que empezó a escribir en 1337 y terminó en 1329. En él aborda Gersónides todos aquellos problemas filosóficos que a su juicio no habían hallado una respuesta convincente. El método que sigue es el escolástico.

La prueba válida para demostrar la existencia de Dios no es la del motor inmóvil, sino la del orden del universo. El orden que se constata en los procesos del mundo sublunar demuestra la existencia de una Inteligencia que los ha producido. Esta Inteligencia es el Entendimiento agente. El mundo celeste guarda también una armonía con el mundo sublunar. Este orden demanda una causa que en último término es Dios.

En contra de lo mantenido por Maimónides, admite en Dios atributos positivos que en ningún modo dañan ni su unidad ni su simplicidad.

Dios conoce las leyes generales del universo que gobiernan los cuerpos celestes y, a través de ellas, los seres sublunares. Conoce también a los individuos (actos particulares) en cuanto están ligados al determinismo celeste, que, en términos generales, es beneficioso para el hombre. El hombre dispone de libertad que le posibilita sustraerse al determinismo. El individuo que usando de su libertad actúa, realiza un acto indeterminado que, por consiguiente, Dios no puede conocer (antes de su realización).

La Providencia de Dios sobre el individuo es correlativa a la perfección moral del hombre, esto es, mayor providencia cuanta mayor perfección. La Providencia divina sobre Israel es especial.

El máximo bien del hombre es la inmortalidad que se alcanza por la comprensión de lo inteligible. La inmortalidad, contrariamente a lo sostenido por Averroes, es individual.

La Torá ha sido dada a Israel para ayudarle a alcanzar la perfección moral que confiere la inmortalidad. Los mandamientos son una ayuda para apartar del hombre las tendencias materialistas. Habrá dos mesías, uno de la descendencia de José y otro de la descendencia de David. Al final tendrá lugar la resurrección de los cuerpos y todos los pueblos se convertirán a la verdadera religión.

Gersónides, aunque a veces crítico con el propio Aristóteles o con Maimónides, es un pensador que lleva el aristotelismo a sus máximas consecuencias, como hasta el punto de reconocer un substrato eterno, ya que si Dios creó el mundo, tuvo que crearlo de algo.

6. *Isaac ben Yosef Polgar (primera mitad del siglo XIV)*

Judío castellano, discípulo de Abner de Burgos (*ca.* 1260-1340). Prácticamente la mayor parte de sus obras las escribió contra su antiguo maestro Abner que tras su conversión al judaísmo se llamó Alfonso de Valladolid. Solamente se nos han transmitido dos obras de Polgar: *El sostén de la religión* y *La respuesta del epicúreo*.

El hombre es para Polgar una admirable unión de alma y cuerpo. En el alma está lo específico humano, la razón, el intelecto. El intelecto tiene tal perfección que no necesita de ningún cuerpo. El intelecto constituye en verdad el hombre auténtico. La perfec-

ción del hombre es la perfección del intelecto. La perfección del intelecto es el conocimiento. La verdad es el fin último de la perfección humana. El entendimiento *in actu* es el fin del género humano, la razón por la que el hombre viene al mundo. El conocimiento, las ideas, son las formas del entendimiento y forman con él una estrechísima unidad. Como las ideas son eternas, así el entendimiento es inmortal. En el entendimiento yace, pues, la esperanza de una vida eterna.

Dado el papel determinante que Polgar concede al conocimiento se comprende su valoración de las ciencias. *Las ciencias* —dice— «son la salud del alma».

Aparte de la razón especulativa, el hombre dispone de una razón práctica que regula su conducta moral. Razón especulativa y razón práctica son ambas necesarias para alcanzar la perfección humana.

Pero los hombres no encuentran tiempo adecuado para buscar y alcanzar esas verdades. Por eso Dios promulgó la Torá donde se hallan la mayor parte de las verdades y normas que el hombre necesita para alcanzar su felicidad eterna. De ahí que la Torá sea para Polgar «la base para sacar al intelecto material de potencia a acto».

La astrología no tiene fundamento racional. El hombre tiene una voluntad totalmente libre. Los actos libres del hombre y los puramente fortuitos no los conoce ni Dios mismo antes de su realización. Pero existe una armonía íntima entre la Voluntad divina y la voluntad humana, de ahí que la Providencia abarque tanto los universales como los particulares.

Parece que según Polgar la inmortalidad de que gozará el alma tras alcanzar el conocimiento no será individualizada, sino colectiva (dentro del alma universal, siguiendo las tesis averroístas).

7. *Moisés Narboní*

De familia narbonense, nació en Perpiñán hacia finales del siglo XIII donde debió de permanecer hasta 1344. Luego se trasladó a España donde escribió la mayor parte de sus obras. Fue un buen conocedor de la filosofía árabe, sobre todo de Averroes. Comentó la *Guía de perplejos* y obras de al-Gâzalī e Ibn Ṭufayl, la carta sobre las medidas de la divinidad. Tiene varios tratados originales sobre el intelecto, la perfección del alma, el libre albedrío (oponiéndose en este último al determinismo adscrito a Abner de Burgos).

8. *Isaac ben Abraham Ibn Latif* (ca. *1210-1280)*

Ibn Latif se mueve fundamentalmente por Toledo. Su obra principal, todavía inédita en su mayor parte, es la *Puerta de los cielos*. Denota influencias neoplatónicas, singularmente de Ibn Gabirol. Dios está fuera del alcance de la razón humana, porque es infinito, indescriptible e inabordable. Con su Voluntad, que es a un tiempo Dios mismo y la primera emanación de Dios, creó el mundo. Entre la Voluntad y el mundo corpóreo hay diez emanaciones o *sefirot*. El hombre, por medio de la tradición, tiene la posibilidad de alcanzar un cierto conocimiento de las *sefirot* y a través de ellas remontar a la Voluntad divina. El influjo de la cábala en su pensamiento es manifiesto.

9. *Judá ben Nissim Ibn Malka*

Vive en la segunda mitad del siglo XIII, probablemente en Marruecos. Fue autor de varias obras de contenido filosófico: *La consolación del exiliado, Comentario del Libro de la Creación* y *Comentario de las plegarias*. Tiene una concepción del mundo neoplatónica. En las entidades superiores hay un elemento masculino y otro femenino. Cree en la astrología a la que da un papel en la explicación de los milagros, en el gobierno de los pueblos y en el destino de las religiones.

10. *Jasday Crescas*

Jasday nació en Barcelona en 1340 y falleció en Zaragoza en 1410. Fue una personalidad influyente en la comunidad judía, con estrechas relaciones con los reyes de Aragón, rabino de la aljama zaragozana. Tras las matanzas de 1391 asumió el empeño de reorganizar y dar nuevos bríos a las comunidades judías de Aragón. Su obra filosófica es *La Luz del Señor*. El libro polémico *Refutación de los dogmas de la fe cristiana* es otra obra llena de elementos filosóficos, una de las primeras obras polémicas con argumentos filosóficos.

La corriente intelectualista aristotélica había alcanzado en el judaísmo las máximas cotas con Maimónides y Gersónides. Maimónides, en verdad, había puesto algunas limitaciones a las concepciones aristotélicas, como negar que el movimiento fuera eterno o que la necesidad gobierne los fenómenos de la naturaleza. Por su parte, Gersónides desarrolló un pensamiento aristotélico hasta sus máximas consecuencias, llegando a admitir la eternidad

de un substrato y la limitación del conocimiento de Dios a sólo los universales. El intelectualismo llegó incluso a hacer de la salvación eterna una cuestión de conocimiento. Las ideas son las que confieren al alma la inmortalidad, el pensamiento es el que salva y une el hombre a Dios.

Judá ha-Leví había sido ya uno de los opositores al intelectualismo sistemático. Pero fue Jasday el pensador judío que más rigurosamente combatió el excesivo intelectualismo y el arrollador aristotelismo señalando los componentes emotivos y volitivos del hombre. En su obra critica las posiciones aristotélicas, muchas veces atacando las concepciones de Maimónides que coinciden fundamentalmente con las del Estagirita. Maimónides basaba la existencia de Dios en veinticinco proposiciones, aristotélicas y de los filósofos árabes, a las que añadió una más sacada del movimiento eterno. Esta última proposición fue una concesión dialéctica, ya que él consideraba improbable el movimiento eterno y se inclinaba por un origen del mundo en el tiempo. Crescas va analizando cada una de las proposiciones y refutando la mayoría. Admite, por ejemplo, la cadena infinita (que una cosa procede de otra y ésta de otra y ésta de otra...) con lo cual caen buena parte de los argumentos aristotélicos. Admite asimismo un espacio infinito fuera del mundo con la posibilidad de que existan otros muchos mundos. De esta manera caía una de las pruebas aristotélicas basada en la finitud del mundo.

Para Crescas quienes aciertan en este punto no son los filósofos sino la Biblia. La prueba lógica, sin embargo, que él mismo proporciona de la existencia de Dios no difiere tanto de las aristotélicas. La prueba se basa en la diferenciación entre lo existente posible y lo existente necesario. Todo lo que es efecto de una causa es simplemente posible. De ahí pues que haya o no haya una cadena infinita, tiene que haber un ser necesario que da la existencia a lo posible.

Dios es uno, con unidad simple. Con todo, es legítimo aplicarle atributos positivos en relación con las creaturas (oposición a Maimónides).

El conocimiento de Dios abarca lo infinito, porque conoce también los particulares y lo contingente. Dios conoce también lo no existente, esto es, el futuro y lo contingente, sin que pierda éste el carácter de contingente y casualidad.

Íntimamente ligado al conocimiento divino está el problema de la Providencia. Difícilmente puede haber Providencia si Dios no conoce los particulares, esto es, los actos individuales y libres del hombre. Esta dificultad la encontró Gersónides al limitar el

conocimiento de Dios a los universales. En Crescas esa dificultad no se da, ya que reconoce que Dios conoce tanto los universales como los particulares. La Providencia divina reconoce que es variada y no es toda igual. Hay una Providencia general que se cierne sobre las plantas y animales, otra Providencia sobre el género humano, otra sobre Israel, otra sobre los varones judíos, otra sobre los sacerdotes y levitas. Sobre Palestina hay una providencia especial al igual que en algunos tiempos singulares del año, como las fiestas sagradas, el día del Perdón, etcétera.

La retribución, el premio y castigo, en este mundo no están ligados necesariamente a la conducta; en el mundo futuro, sí. Significa esto que la verdadera retribución tendrá lugar en el mundo venidero. Este supuesto permite una solución fácil al problema del mal en el mundo, de por qué el justo o el inocente sufren y padecen y el malvado prospera. Los aparentes males del justo son en realidad bienes. En todo caso, el mal moral no procede nunca de Dios.

Uno de los problemas arduos con los que se enfrenta Crescas con cierta originalidad es el de la libertad humana. La libertad del hombre ha sido uno de los principios más extendidos en el judaísmo, ya que sin ella no sería comprensible la retribución ni los mandamientos ni la Ley misma. Pero la libertad dificulta la omnisciencia divina. Si nada en el pasado determina la acción del individuo y hasta el mismo instante de su realización puede ser una cosa o su contraria, no podrá ser conocida esa acción. Por otra parte, si Dios conoce desde toda la eternidad cuál será la acción libre de un determinado individuo y esa acción no podrá ser diferente al conocimiento que Dios tiene, muy difícilmente puede haber ahí libertad.

Maimónides y Gersónides abordaron este problema y le dieron diferentes soluciones. Maimónides reconoce la omnisciencia divina y reafirma al tiempo la libertad humana, sólo que el hombre ignora el modo del conocimiento divino. Únicamente en el nivel del conocimiento humano existe incompatibilidad. Gersónides defiende la absoluta libertad del hombre y limita el conocimiento de Dios, que se restringiría a los universales. Dios, por tanto, no conoce los actos individuales, de ahí que no determine la voluntad individual.

Crescas busca la solución inclinándose a la otra parte del dilema. La omnisciencia divina ha de ser mantenida con todo rigor. La voluntad humana, en cambio, padece una cierta determinación. Pero este determinismo no hace absurdo o sin sentido los mandamientos, consejos y amonestaciones. La razón es porque

el acto de la voluntad es en un sentido contingente; en otro, determinado; contingente en relación consigo mismo; determinado, por su causa. Si se apartara la causa, no se produciría el acto; pero, si se da la causa, tiene que haber necesariamente el efecto. Por esta razón el esfuerzo no es vano al igual que la práctica de los mandamientos, ya que establecen una causa que será seguida de un efecto. Por eso el premio o el castigo no son injustos, porque corresponden a un esfuerzo, como no es injusto que el fuego queme a quien se acerca a él.

El anti-intelectualismo de Crescas puede apreciarse en su concepción del judaísmo. Frente a los que sostenían que el fin último de la Ley era generar ideas o conocimientos que aportan salvación o que preparan para el conocimiento, Crescas afirma que el fin de toda la Ley es el temor y amor de Dios. Esta concepción la confirma la Biblia y también la razón. En efecto, el alma es una substancia espiritual, separada del cuerpo y, por tanto, inmortal. Y del mismo modo que lo que es perfecto ama el bien y lo que es perfecto, y tanto más cuanto más perfecto sea, así el alma perfecta ama a Dios con toda su capacidad. Dios, por su parte, también ama al alma. El amor divino forja una unidad que conduce al alma a la felicidad y a la inmortalidad.

Además de la existencia de Dios y de su naturaleza única y simple, Crescas señala seis dogmas fundamentales en el judaísmo: 1) Dios conoce todos los seres existentes, presupuesto previo a la donación de la Torá. 2) Providencia divina. La donación de la Torá ya fue un acto providencial. 3) Omnipotencia divina que se hace manifiesta en la creación. 4) Profecía, por la que Dios se comunica al hombre; la profecía no es la culminación de las cualidades morales e intelectuales de un individuo, como afirmaba Maimónides, sino del amor a Dios. 5) Libertad del hombre, aunque compatible con un cierto determinismo. 6) El fin de la Torá es mover al amor de Dios.

Otras verdades son también esenciales al judaísmo y quien se aparta de ellas cae en herejía. La resurrección de los cuerpos no será una realidad universal, ya que estará reservada a un grupo, aunque no sólo de justos. La resurrección tendrá lugar según opinión mayoritaria tan pronto como el templo sea reconstruido y un tiempo después de la venida del Mesías.

11. *Simón ben Semaj Durán (1361-1444)*

Nació en Mallorca. Fue discípulo de Nissim ben Gerondí, de Efraim Vidal y de Yoná Desmaestre. Tuvo una formación am-

plia. A raíz de las persecuciones de 1391 abandonó Mallorca y se asentó en Argel, donde en 1408 fue nombrado rabino mayor. Fue célebre por sus *responsa* cargadas de alusiones históricas y por su *taqqanot* (normas de convivencia comunitaria) que estuvieron vigentes durante varias generaciones en el norte de África.

De carácter filosófico, Durán compuso la obra *El amante de la justicia* sobre la divina Providencia, con dos partes: la primera, una introducción al libro de Job donde desarrolla la cuestión de los principios del judaísmo; la segunda, el comentario de Job. De carácter polémico, pero con elementos filosóficos, es su *Escudo de los padres* donde analiza detalladamente de nuevo los principios o dogmas fundamentales del judaísmo.

En ciertos puntos Durán muestra un paralelismo doctrinal con Crescas, pero sin que sea posible mostrar dependencias literarias.

La razón de la inmortalidad del alma no es el intelecto adquirido, como decían los pensadores de corte aristotélico, sino la perennidad substancial del alma. El alma humana contiene una parte espiritual que procede de Dios y es la base de su actividad cognoscitiva. Partiendo de esta base pretende demostrar que la felicidad del hombre no depende de su grado de conocimiento, sino de su conducta moral, de su obediencia a los preceptos divinos. La Providencia no es correlativa al grado de conocimiento intelectual, como afirmaba Maimónides, sino que es patrimonio de todos los hombres.

Durán aborda el problema de los principios del judaísmo, pero no en la manera clásica y tradicional. Lo que le interesa no es precisar qué verdades racionales ha de admitir uno para ser judío, sino delimitar qué es lo que puede aceptar el filósofo fuera de la revelación sin que deje por ello de ser judío. Lo que preocupa a un judío es saber si puede mantener en los límites precisos la interpretación filosófica de la religión. Por eso diferencia entre dogmas fundamentales, que el creyente ha de aceptar sin más y no es legítimo reinterpretar y las demás verdades que sí pueden ser reinterpretadas. Los dogmas fundamentales son tres: existencia de Dios, revelación y retribución, emanantes todos del concepto de revelación. Averroes, sin calificar estas verdades como dogmas, las hacía la base común de todas las religiones reveladas.

12. *Yosef Albo (1380-1444)*

Natural de Monreal, en Aragón. Discípulo de Crescas. Participó activamente en la disputa de Tortosa (1413-1414) representando

a la comunidad judía de Daroca. Es autor del *Libro de los dogmas (o principios).*

Albo no es filósofo como tal, aunque tiene una visión global del judaísmo con muchos elementos filosóficos. Vive en un período durísimo para el judaísmo hispano (con las matanzas de 1391 y las polémicas y disputas religiosas constantes que llevaban a muchos judíos a la apostasía). De ahí que el propósito central de su libro sea apologético; sale en defensa del judaísmo contra las pretensiones del cristianismo e islam que lo consideraban como superado y reemplazado.

El plan que él se propone es analizar los principios que ha de tener la religión divina y de esa manera distinguirla de aquella que no lo es. Por eso se plantea el problema de los principios o dogmas fundamentales que caracterizan la religión divina. Antes de él hubo autores, como Maimónides, Crescas, que sí habían tratado los principios de la religión judaica. Pero nadie hasta él había abordado de modo sistemático la cuestión. Albo critica la visión de Maimónides en sus trece principios mostrando su inconsistencia, ya que algunos son principios fundamentales, otros principios derivados y otros simples creencias verdaderas.

Albo establece tres principios o dogmas fundamentales anejos a la religión divina: 1) existencia de Dios; 2) revelación divina; 3) providencia (premio y castigo). Los dos primeros son bastante evidentes, pero también el tercero, ya que el fin de la Ley no puede ser otro que la felicidad eterna del hombre; por tanto, con retribución eterna.

Pero, ¿por qué una revelación cuando el hombre como ser racional dispone ya de una ley natural que rige su comportamiento, aparte ya de leyes convencionales que le ayudan a conseguir sus objetivos? Aquí Albo hace intervenir la Providencia divina que atiende especialmente al hombre y lo favorece comunicándole una Ley a través de un hombre elegido, el profeta. Esa Ley que Dios da a los hombres a través de un profeta es la Ley divina.

Siguiendo la táctica de Judá ha-Leví en el *Cuzarí*, Albo cree que el problema planteado se hace de resolución más fácil por el hecho de que todos (también cristianos y musulmanes) afirman que el judaísmo es una religión divina. De ahí que considere legítimo ir delimitando otros «principios» de la ley divina basándose en el análisis del judaísmo. Llega así al establecimiento de otros once principios, que llama derivados, ya que derivan de los tres fundamentales. El que no acepta tales principios es hereje y no tendrá parte en la vida eterna.

Principios derivados de la existencia de Dios: 1) unidad de Dios; 2) incorporeidad de Dios; 3) independencia de Dios respecto al tiempo; 4) exención de todo defecto. Derivados de la revelación divina: 1) conocer de Dios; 2) profecía; 3) autenticidad del mensajero divino. Derivados del premio y castigo: especial Providencia divina.

Aparte de los tres principios fundamentales y de los once principios derivados, hay otras seis creencias verdaderas que ha de creer todo judío, aunque, si no las cree, no es por eso hereje, sino simplemente pecador. Éstos son: 1) creación *ex nihilo;* 2) superioridad de Moisés por encima de todos los otros profetas; 3) inmutabilidad y perennidad de la Ley; 4) la perfección del hombre sólo se consigue observando la Ley divina; 5) resurrección; 6) Mesías.

Para saber si una Ley es divina se ha de indagar si en ella se dan los «principios» que caracterizan a la misma. En caso de que no se den, aquella Ley o religión es espuria. Pero si se dan, no basta eso. Se ha de examinar la legitimidad y autenticidad del mensajero sin que sean suficientes los milagros o portentos. Es preciso una prueba directa y evidente como la que tuvo Israel con Moisés. De esa manera Albo descartaba la legitimidad de Jesús como mensajero a pesar de los milagros por él realizados tal como era admitido por los rabinos medievales.

Albo se plantea el problema de si es legítimo que el creyente abra la cuestión de si su religión es o no es divina y que indague en ello y si a consecuencia de esas indagaciones descubriendo otra religión mejor ha de abrazarla abandonando la antigua. Albo excluye esto para el judaísmo, ya que el creyente se caracteriza por excluir lo contrario de lo que cree. Si dejara lo que cree para aceptar otra creencia contraria entraría en una dinámica de duda que sería lo contrario de la fe. Lo mismo habría que decir para el que abraza otra nueva fe. Por otra parte, todas las religiones (cristianismo e islam) reconocen al judaísmo su carácter divino, sólo que afirman que ha quedado reemplazado por otra nueva Ley divina. De ahí que ha de ser el no judío el que examine si es legítimo que se oponga a una religión que unánimemente es reconocida como divina. Al judío incumbe igualmente examinar si su religión es temporal o eterna o si puede haber diversas leyes divinas. Esta última hipótesis la excluye Albo ya que el autor de la Ley es uno.

Toda esta exposición de la Ley divina la desarrolla Albo en el libro primero de su *Libro de los dogmas* que constituyó su proyecto original. En los libros segundo, tercero y cuarto desarrolla

por extenso los tres dogmas fundamentales de forma muy repetitiva y sin acrecer apenas ninguna aportación original.

13. *Abraham ben Shem Tob Bibago*

Vivió en Huesca en la segunda mitad del siglo XV. Su obra filosófica más importante es *El camino de la fe.* Pero también escribió: *El árbol de la vida*, sobre la creación, y anotaciones al comentario medio de Averroes a los segundos analíticos y a la metafísica.

Dios es el existente absoluto que confiere la existencia a todos los seres. Dios tiene atributos infinitos, pero sólo pueden ser conocidos del hombre de manera negativa. En la creación parece como que Dios limitara su infinitud (concepto cabalístico) por un acto de su Voluntad.

Distingue el mundo de la generación y corrupción, el mundo de las esferas y el mundo de las inteligencias separadas y por encima de todos Dios. Antes de la creación, el mundo estaba en Dios de una manera perfecta. La creación es el emerger del mundo fuera de Dios, en una manera menos perfecta.

La felicidad suprema del hombre, su fin último, es imitar a Dios. Como tiene cuerpo y alma, debe llegar a la perfección de ambos elementos. Por eso la valoración del pensamiento se completa con la valoración de la fe no intelectual. Según él, siguiendo a Averroes, la adquisición de los inteligibles es una disposición que desaparece cuando se consigue el fin, surgiendo otra nueva disposición que no está sujeta a la generación y corrupción. Esta segunda disposición puede ser entonces actualizada por el Entendimiento agente.

En esta segunda disposición el alma es atraída por el Entendimiento agente, tal es el grado de la profecía. La conjunción del Entendimiento agente no es un fenómeno natural; ha de unirse la Voluntad divina a la ciencia humana. La conjunción con el Entendimiento agente no supone la identificación con él; el profeta continúa conservando su propia personalidad.

La profecía comporta: 1) conocimiento de cosas que la razón por sí sola no podrá conocer; 2) conocimiento del futuro. A esta profecía el hombre puede prepararse y se consigue si Dios lo quiere. Pero hay otra profecía que infunde Dios directamente en la boca del profeta. La eminencia de la profecía depende de la eminencia del profeta. Moisés tuvo lo máximo de la perfección humana. De ahí que no pueda ser sobrepasado por ningún otro profeta.

El hombre sólo puede alcanzar la perfección abrazando todos los aspectos de su ser. Por eso Dios le dio la revelación, ya que con la ciencia perfeccionaría sólo su parte intelectiva; la fe, en cambio, guía tanto el cuerpo como el espíritu.

El fin último de la ciencia y de la fe es la supervivencia eterna del alma, eternidad puramente inteligible. Dios tiene una Providencia con las creaturas que es mayor cuanto mayor sea su unión con el Entendimiento agente. De ahí que la Providencia con Israel sea especialísima, ya que gracias a la Torá su conjunción con el Entendimiento agente está siempre en acto. El papel que desempeña Israel en el conjunto de la humanidad es semejante al que desempeña el Entendimiento respecto de las otras facultades humanas. El exilio se alargará en tanto prevalezca la imaginación y los sofismas.

14. *Yosef ben Shem Tob Ibn Shem Tob (1400-1460)*

Estuvo al servicio de la corte de Juan II de Aragón y de Enrique IV de Castilla. Consta su asentamiento en Alcalá de Henares. Escribió un comentario largo y otro corto a *La posibilidad de conjunción con el Entendimiento agente* de Averroes y otro más al comentario del epítome averroísta del tratado del intelecto de Alejandro de Afrodisia. Escribió también *La gloria de Dios*, sobre la legitimidad del estudio de la filosofía y sobre la armonía entre la ciencia y la religión y comentó obras de Jasday Crescas (*La refutación de los dogmas de la fe cristiana*) y de Profiat Durán (*No seas como tus padres*).

La filosofía, en cuanto es conocimiento de lo existente, es una ciencia legítima que lleva al conocimiento y a la unión con Dios. La perfección del intelecto conduce a la perfección de la Torá. Niega, por tanto, que haya que hacer del conocimiento intelectual la perfección absoluta, pero reconociendo siempre la utilidad de la ciencia.

Yosef es un ferviente partidario de la filosofía aristotélica a la que tuvo acceso a través de traducciones latinas y reconoce al tiempo el dominio de la Ley divina.

15. *Isaac ben Shem Tob Ibn Shem Tob*

Fue hermano menor de Yosef ben Shem Tob Ibn Shem Tob. Vivió en la segunda mitad del siglo XV. Todas sus obras son de carácter filosófico. Algunas no han llegado hasta nosotros: *El árbol del conocimiento, Comentarios al Tratado sobre la posibilidad de la conjunción con el Intelecto agente* de Ave-

rroes y a *Las tendencias de los filósofos* de al-Gazali, a la obra de Ibn Ṭufayl... En cambio, sí se han conservado las obras *Anotaciones al comentario medio de Averroes a la Física de Aristóteles, Anotaciones al comentario largo de De anima, Comentario al De generatione et corruptione.*

Un hijo de Yosef y sobrino de Isaac Shem Tob ben Yosef ben Shem Tob Ibn Shem Tob escribió un comentario a la *Guía de perplejos.* Fue un defensor decidido de Maimónides y crítico de Crescas.

16. *Isaac ben Moisés Arama* (ca. *1420-1494)*

Rabino de diversas comunidades judías, entre ellas de Calatayud. Su obra más importante es *El sacrificio de Isaac*, donde reagrupa ciento cinco sermones divididos en dos partes; en la primera, estudia un concepto filosófico a la luz de textos bíblicos y rabínicos; en la segunda, hace el comentario exegético recurriendo para su exposición al concepto filosófico expuesto al principio.

Arama no tiene reparos en criticar a Moisés. Para él la verdad religiosa está indiscutiblemente por encima de la razón. La razón tiene muchas limitaciones, en algunos casos insuperables. La filosofía puede llevar al hombre al conocimiento del Dios de la naturaleza, pero no le puede enseñar el misterio del fin último y de la felicidad suprema. Según Arama, no hay como tal acuerdo o desacuerdo entre ciencia y religión; la fe es superior a la razón, la sobrepasa y no la contradice.

Los principios de la fe judaica son seis: la creación, la omnipotencia divina, la profecía y revelación de la Torá, la Providencia, el arrepentimiento, la inmortalidad del alma. El carácter homilético de sus exposiciones explica que su obra, que ha conocido numerosísimas ediciones, haya tenido gran influjo en la posteridad.

17. *Abraham ben Isaac Shalom (Cataluña, siglo* XV*; m. 1492)*

Tradujo del latín al hebreo la *Philosophia pauperum* de Alberto Magno y algunas cuestiones sobre el *Organon* de Marsilio de Inghen. Su obra principal es *El aposento de la paz* en la que trata problemas filosóficos: existencia de Dios, unidad e incorporeidad, creación del mundo, atributos divinos, inteligencias separadas, profecía, intelecto, inmortalidad, la Ley...

Los dos objetivos que señala en la introducción de la obra son: 1) mostrar a los judíos, que habían sido encandilados por la

filosofía griega, que las leyendas y relatos talmúdicos contienen una gran sabiduría; 2) revisar las opiniones de los filósofos precedentes mostrando cuáles son conformes a la Torá. Generalmente sigue las ideas de Maimónides, pero no es coherente en su tratamiento.

18. *Isaac Abravanel (1437-1508)*

Nació en Lisboa, desarrolló su actividad en España y se asentó en Italia tras la expulsión de 1492. Fue autor de múltiples comentarios exegéticos a los libros de la Biblia. Entre las obras de mayor contenido filosófico destacan: *El principio de la fe, La corona de los ancianos, Las obras de Dios, Cielos nuevos...*

Abravanel no considera correcto que se plantee la cuestión de cuáles son los principios fundamentales del judaísmo. Esta cuestión la han planteado sabios judíos, como Maimónides, Crescas, Albo, etc., imitando la práctica de los gentiles. En efecto, los gentiles acostumbran a establecer los principios de toda ciencia, para cuya demostración tienen que recurrir a otra ciencia distinta, con el fin de que sirvan de prueba de los demás asertos y postulados que se asientan en esa ciencia. Pero esto no es aplicable a la Ley divina que ha sido dada por Dios para la perfección del hombre. Por eso no estableció ninguna creencia como más importante que otra o una más aceptable que otra ni tampoco fijó una relación de importancia en los mandamientos, ya que todos fueron dados por un Pastor.

> La Torá divina toda es verdadera. Todos sus mandamientos divinamente revelados. Por eso me parece que no es correcto establecer principios para la Torá divina, ni fundamentos en las materias de la fe, porque estamos obligados a creer todo cuanto está escrito en la Torá. No se puede dudar de ninguna tilde de la Torá. De ahí que se oponga a distinguir principios o fundamentos en la Torá al igual que no se puede distinguir entre los mandamientos cuáles son más importantes que otros.

Maimónides no se propuso como tal distinguir o establecer principios en la Torá. Sólo por razones pedagógicas quiso señalar las 13 creencias más generales. En cambio Crescas y Albo sí establecieron principios y en eso erraron. Porque «la verdad es que todos son principios sobre los que se asienta la Torá divina, ya que si un hombre niega o contradice cualquiera de ellos, aun el más mínimo, es como si negara que la Torá viene de los cielos».

Los últimos epígonos de la filosofía judía medieval que tan brillantemente había comenzado en tierras del islam florecen en la Italia del siglo XV y XVI. Citemos entre otros a Elías del Medigo (*ca.* 1460-1493), Judá ben Yejiel Messer León (m. 1498), David ben Judá Messer León (m. 1530), León Hebreo (n. *ca.* 1460; m. después de 1521), Yojanán Alemanno (*ca.* 1435-*post* 1504), etcétera.

VI. LA CÁBALA

El misticismo es un fenómeno antiguo dentro del judaísmo que ha ido acompañado siempre de una especulación con elementos filosóficos, fundamentalmente gnósticos y neoplatónicos.

En el Sur de Francia (Provenza y Languedoc) y en España surge a lo largo del siglo XII un movimiento místico, fundamentalmente especulativo, que será conocido bajo el nombre de cábala —*tradición*—, ya que sus autores y creadores hacen remontar las doctrinas a la tradición más antigua y remota.

El primer representante de la cábala teosófica en el Languedoc fue R. Abraham ben Isaac (m. 1180), pero la figura más representativa y notable fue Isaac el Ciego (1165-1235).

La cábala pasó rápidamente a España donde tuvo cultivo de modo especial en dos zonas geográficas: Cataluña (el círculo de Gerona y Barcelona) y Castilla (círculos de Toledo, Burgos, Soria). Fue precisamente en España donde la cábala teosófica alcanzó su máximo esplendor, fundamentalmente con el *Zóhar (El Esplendor)* de Moisés de León (*ca.* 1240-1305).

El *Zóhar* es, bajo el aspecto formal, un comentario al Pentateuco, redactado en arameo y hebreo. En realidad constituye un conjunto de tratados sobre temas fundamentales, como naturaleza de Dios, naturaleza y destino del hombre, esencia del bien y del mal, manifestación de Dios, importancia de la Torá, Mesías, redención... La profundidad y el lirismo a veces de sus disquisiciones han hecho del *Zóhar* un libro extraordinariamente popular en las masas judías, que rompió, de modo definitivo, las resistencias y las reticencias de ciertos círculos ante las doctrinas cabalistas.

El *Zóhar* aparece por vez primera en España hacia fines del siglo XIII. Su presunto descubridor, el judío español Moisés de León, lo atribuyó al célebre rabino *tanaíta* Simeón ben Yojay (siglo II), el cual, según la leyenda, tras la revuelta de Bar Kojba, tuvo que huir de los romanos. Durante trece años bar Yojay y su hijo permanecieron encerrados en una cueva donde recibían dia-

riamente la visita e instrucción del profeta Elías. El *Zóhar* constituiría el núcleo sustancial de aquellas revelaciones. La autoría de ben Yojay fue durante mucho tiempo aceptada. En época reciente, sin embargo, se rechaza totalmente y se acepta como la hipótesis más plausible el que sea el mismo Moisés de León el verdadero autor de la obra en la que supo aprovechar de modo admirable material antiguo.

Extraer del Pentateuco doctrinas tan originales como las encerradas en el *Zóhar* no sería posible si no mediaran procedimientos hermenéuticos adecuados. Constituye precisamente una de las características de la literatura mística el empleo de diferentes vías exegéticas. Cuatro son las más típicas: la interpretación literal, el comentario alegórico, la exposición midrásica y la disquisición mística. Estos cuatro caminos permiten al exégeta cabalista sacar máximo fruto de cualquier verso bíblico.

El término que mejor define la concepción zohárica de Dios es el de *En-Sof* (infinito). Dios es el infinito, el transcendente, el inabordable, el inigualable: «Señor del universo, Tú eres único, sublime sobre todo número y medida, altísimo, ocultísimo, no comprensible en ningún concepto [...] Contigo no hay nada comparable ni en el mundo espiritual ni en el mundo material. En verdad nadie puede comprenderte. Sólo sabemos que eres el único absoluto, el señor de todo; por lo demás no sabemos absolutamente nada de tu esencia. Creaste los mundos para que ellos te presintieran», palabras que desvelan el temblor aún fresco de un alma mística que ha vislumbrado con asombro el misterio insondable del transcendente. ¿Qué ocurre en la creación? El ser de Dios, por así decirlo, se repliega sobre sí mismo y el hueco que queda libre tras su retirada lo inunda de su luz o esplendor (*zóhar*). Por un acto de la voluntad divina, la luz, que se irradia por diez canales, se endurece, toma cuerpo, se hace materia, en una escala progresiva que va desde el máximo grado de espiritualización al ínfimo grado de materialización. Los canales, que son llamados también grados, son los reflejos de las distintas cualidades divinas, el esplendor finito de lo infinito. En la terminología técnica cada grado o cada canal de luz irradiado es llamado *sefirá;* todos los grados o canales, *sefirot*. El *Zóhar* compara la creación a una nuez, donde una cáscara verduzca, blanda, recubre a otra amarillenta más dura, donde una capa (*sefirá*) circunvala a otra.

Los canales o esferas de la manifestación divina son diez distribuidos en grupos de tres. La primera triada, que refleja el pensamiento divino, está formada por *kéter* («corona») que representa el primer estadio creativo, por *hokmá* («sabiduría») y por

biná («inteligencia»). En la derivación de las *sefirot* desempeña un papel el principio de la dualidad: elemento masculino-elemento femenino. En esta primera tríada, *hokmá* es el principio activo que contiene en sí el plan del universo en todas sus variedades; la *biná* es el elemento pasivo, receptivo. De su unión surge la *da'at* («el conocimiento»), que es considerada como una *sefirá* aparte. La segunda tríada refleja a Dios como el poder moral inmanente en el universo. Está integrada por *hesed* («amor»), principio activo que da vida, y por *geburá* («poder»), principio pasivo. De su unión surge *tiféret* («belleza»), ya que sólo del connubio de la caridad y de la justicia puede nacer el orden moral en el mundo. La tercera tríada representa los aspectos dinámicos del poder divino ostentados en la variedad de fuerzas físicas del universo cósmico. El elemento masculino es aquí *nesah* («victoria») y el femenino *hod* («majestad»). De su unión resulta *yesod* (fundamento) que denota la estabilidad del firmamento como creación de Dios. Como culminación de todas las esferas está *malkut* («realeza») que simboliza la armonía reinante entre todas las *sefirot* y la presencia divina en el universo. A esta última *sefirá* se le llama también por este motivo *shekiná* («presencia»).

Las *sefirot* son la vía indicada para la andadura del alma hacia Dios. A Dios, dice el *Zóhar,* «lo comprendemos sólo a través de las luces expansivas. Estas *sefirot* las has dispuesto como colinas que sirven a las almas como de estaciones de tránsito [en la ascensión hacia Ti]. Tú mismo las has revestido de corporeidad». El hombre alcanza la cúspide de lo creado resumiendo en sí toda la creación. Existe una correspondencia perfecta entre cada *sefirá* y cada miembro del cuerpo. La representación gráfica de las correspondencias entre *sefirot* y cuerpo humano, donde las *sefirot* masculinas se reproducen en el lado derecho, las femeninas en el izquierdo y el fruto de su unión en la columna vertebral, es el llamado *adam qadmón* («el hombre primordial»). El alma humana tiene tres elementos: la *neshamá* («aliento»), el *ruah* («el espíritu») y el *néfesh* («alma») que corresponden a las tres tríadas de *sefirot* («mundo intelectual, mundo moral y mundo físico»).

El pecado ha roto la unidad y trabazón íntima del universo. La *shekiná* se encuentra desde entonces en exilio. El proceso al que está ahora sometido todo el universo y la tarea en la que debe participar todo hombre es la recuperación de la unidad perdida. La restauración de la unidad originaria se denomina «la aceptación de la unificación». El modo de favorecerla y promocionarla es la vida de comunión con Dios, con intachable conduc-

ta moral. Pero quien puede hacer la mayor contribución a la restauración de la unidad primera es la comunidad de Israel, ya que en ella habita la *shekiná* y tiene la Torá. Los 248 preceptos y las 365 prohibiciones se corresponden con los 248 miembros y los 365 nervios de que está compuesto el cuerpo humano. La observancia de la Torá repercute, pues, en el hombre entero y a través de él en todo el universo. Otro medio de restaurar la unidad es la plegaria. Su eficacia está en relación directa con la intensidad de la devoción. La retribución del alma será de acuerdo con sus esfuerzos en pro de la restauración de la unidad perdida. Si el alma al llegar el momento final no está lo suficientemente limpia ha de volver a la tierra a reencarnarse y continuar su ciclo transmigratorio hasta alcanzar la pureza exigida.

Otra corriente significativa de la cábala fue la cábala extática o mística representada señeramente por Abraham Abulafia (1240-1292). Abulafia, nacido en Zaragoza, se proponía como el verdadero objetivo humano «la deslacración del alma, el deshacimiento de los nudos que la tienen ligada». La desvinculación de aquellas ataduras, que dispersan al alma en la multiplicidad y la segregan de la corriente de la vida cósmica, significa una vuelta a la unidad original donde se posibilita el conocimiento de Dios y la unión con el ser divino. Las ligaduras que sujetan al alma son la múltiple dispersión de lo sensitivo. De ahí que haya que buscar un objeto de meditación que estimule la vida profunda del alma y la libere del mundo sensorial. Ese objeto lo constituía el alfabeto hebreo, lo suficientemente abstracto como para no distraer la atención del que medita, y adecuadamente vivo y significativo como para llevar al contemplativo al entusiasmo del éxtasis. Abulafia, «basándose en la naturaleza abstracta y no corpórea de la escritura, desarrolló una teoría de la contemplación mística de las letras y de sus formas» (Scholem). Sus escritos *El libro de la vida eterna, La Luz de la inteligencia, Las palabras de la belleza* o *El Libro de la combinación* son guías sistemáticas para la teoría y práctica de su sistema místico.

De esta manera resume R. Goetschel la posición de Abulafia:

> Para Abulafia, lo mismo que para Maimónides, la experiencia profética resulta de la adhesión del intelecto humano a la última de las inteligencias de la filosofía judeo-árabe: el entendimiento agente. Se separa de Maimónides sólo en cuanto que piensa que la profecía se puede actualizar *hic et nunc*. Piensa, efectivamente, refiriéndose al Libro de la creación, que la creación es un acto de escritura divina en el curso del cual Dios incorpora su lenguaje a las cosas y donde él lo derrama

> bajo la forma de escritura. La escritura forma la materia de la creación, mientras que la revelación y la profecía son actos por los que la palabra divina se derrama de manera renovada en el lenguaje humano. Esto confiere al lenguaje humano, al menos potencialmente, una inteligencia inconmensurable e infinita de las cosas.
>
> El hombre ordinario está desgajado de este flujo divino personificado por el *intellectus agens* proponiéndose toda la mística de Abulafia el poner fin a esta separación y desgajamiento. Se trata de «deslacrar el alma, deshacer los nudos que la tienen ligada». Este deshacimiento de los nudos es una vuelta de la multiplicidad a la unidad originaria. Para lograrlo, el hombre debe de aprender la meditación, una meditación que toma como objeto el nombre divino que refleja la significación escondida y la totalidad de la existencia. Una disciplina particular, la ciencia de la combinación de las letras y de sus diferentes vocales, es el medio utilizado para alcanzar el éxtasis. La meditación es como una música del alma que conduce a veces a un encuentro con el guía espiritual figurado en el ángel Metratron y otras a la transformación del propio sí. Durante la experiencia extática el iluminado es como un ungido, esto es, su propio mesías. El místico, partiendo del lenguaje sagrado, sabe igualmente engendrar los lenguajes derivados. Pero estas combinaciones no han de degenerar en prácticas mágicas; el éxtasis culmina en Abulafia en el puro amor de Dios.

Continuó en un primer momento la mística extática Yosef Ibn Chiquitilla (1248-1325), discípulo de Abulafia, con su obra *El vergel del nogal.* Posteriormente, en contacto con Moisés de León, se pasó a la cábala teosófica, de la que se hizo posiblemente el mejor exponente en el campo pedagógico (*Las puertas de la justicia* y, singularmente, *Las puertas de la luz*).

El cabalismo español, tal como fue encarnado vívidamente en el *Zóhar,* penetró con toda rapidez en los círculos judíos más diversos, pero fue sobre todo en la palestina Safed donde tuvo un florecimiento inusitado en el siglo XVI. Un grupo de místicos de origen sefardí, entre los que destaca Moisés Cordovero, dieron nueva vida e imprimieron nueva impronta a las ideas místicas del *Zóhar.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Historia de la filosofía judía*

Vajda, G. (1950), *Jüdische Philosophie,* Bern (amplia bibliografía sobre filosofía judía organizada por escuelas y autores).
Husik, I. (1930), *A History of Medieval Jewish Philosophy,* New York (extraordinaria exposición de la filosofía hebrea medieval expuesta con gran claridad).
Sirat, C. (1983), *La philosophie juive au Moyen Age selon les manuscrits et imprimés,* Paris (es la obra más completa sobre el tema. La traducción italiana [*La filosofia ebraica medievale,* Brescia, 1990] tiene puesta al día una extensísima bibliografía).
Vajda, G. (1947), *Introduction à la pensée juive du moyen âge,* Paris.
Guttmann, J. (1933), *Die Philosophie des Judentums,* München (trad. ing.: *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (es una obra clásica en este campo).
Pines, S. (1967), «Jewish Philosophy», en *Encyclopaedia of Philosophy* IV, pp. 261-277.
Katz, S. T. (ed.) (1975), *Jewish Philosophers,* Jerusalem (recoge los principales artículos de la *Encyclopedia judaica* sobre filósofos judíos).

2. *Autores*

Filón de Alejandría, Helenismo

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publicadas bajo el patronato de la Universidad de Lyon. Paris, 1961 ss.; trad. ing. de F. H. Colson y G. H. Whitaker, Cambridge, 1929-62.
Bréhier, E. (1925), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Paris.
Lieberman, S. (1962), *Hellenism in Jewish Palestine,* New York.
Sandmel, S. (1979), *Philo of Alexandria. An Introduction,* New York.
Tcherikover, V. (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews,* Philadelphia/Jerusalem.
Wolfson, H. A. (1947), *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* Cambridge MA.

El kalâm

Gardet, L. y M. M. Anawati (1948), *Introduction à la théologie musulmane,* Paris.
Vajda, G. (1973), «Le "kalam" dans la pensée religieuse juive du Moyen Age»: *Revue de l'Histoire des Religions* 183, pp. 143-60.

Al-Muqammis

Stroumsa, S. (1989), *Dawud ibn Marwan al-Muqammis and his 'Ishrun Maqala,* Leiden, con edición crítica de los textos; diversos estudios de G. Vajda.

Sa'adia gaon

Saadia gaon (1948), *The Book of Beliefs and Opinions,* trad. de S. Rosenblatt, New Haven.
H. Malter ([2]1970), *Saadia gaon. His Life and Works,* Philadelphia.
Neumark, D. (1929), «Saadya's Philosophy», en D. Neumark, *Essays in Jewish Philosophy,* Cincinnati, pp. 145-218.

Yosef al-Basir y Yeshu'a ben Judá

Ver entradas correspondientes en *Encyclopedia Judaica.*

3. *Neoplatónicos*

Isaac Israeli

Altmann, A. y S. M. Stern (1958), *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford.
Altmann, A. (1956-1957), «Isaac Israeli's Chapter on the Elements»: JJS 7, pp. 31-57.

Ibn Gabirol

Ibn Gabirol, *Avencebrolis Fons vitae,* ed. de C. Baeumker, Münster, 1892-1895; trad. esp. de F. Castro y Fernández, revisada por C. del Valle, Barcelona, 1987.
Ibn Gabirol (1990), *La corrección de los caracteres,* trad. Joaquín Lomba, Zaragoza.
Millás Vallicrosa, J. M. (1945), *Shelomó ibn Gabirol como poeta y filósofo,* Madrid.
Shlanger, J. (1968), *La philosophie de Salomon ibn Gabirol,* Leiden.

Bajia ibn Paquda

Ibn Paquda (1994), *Los deberes de los corazones,* Intr., trad. y notas de Joaquín Lomba, Madrid.
Vajda, G. (1947), *La theologie ascetique de Bahya ibn Paquda,* Paris (trad. esp.: *La teología ascética de Bahya Ibn Paquda,* Madrid-Barcelona, 1950).
Vajda, G. (1937), «Le dialogue de l'âme et de la raison dans les Devoirs des Coeurs de Bahya Ibn Paquda»: REJ 102, pp. 93-104.

Abraham bar Jiyya

Wigoder, G. (1969), *Meditation of the Sad Soul,* London.
Millás Vallicrosa, J. M. (1929), *Llibre revelador,* Barcelona.
Stitskin, L. D. (1960), *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham bar Hiyya,* New York.
Millás Vallicrosa, J. M. (1949), *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Madrid-Barcelona, pp. 219-226.
Vajda, G. (1962), «Le système des sciences exposé par Abraham bar Hiyya et une page de Juda ben Barzilai»: *Sefarad* 22, pp. 60-68.

Yosef ibn Saddiq

Horovitz, S. (1903), *Der Mikrokosmos des Josefs Ibn Saddiq*, Breslau.
Bertola, E. (1984), «La visione del macrocosmo e del microcosmo in Bernardo Silvestre e in Josef ibn Saddiq»: *Archivio di filosofia* 52, pp. 535-90.
Vajda, G. (1949), «La philosophie et la théologie de Joseph ibn Çaddiq»: AHDLMA 17, pp. 93-181.
Wolfson, H. A. (1965), «Joseph ibn Saddik on Divine Attributes»: JQR 55 pp. 277-298.

Abraham ben ʻEzra

Yesod Mora, *Grundlage der Gottesverehrung oder Untersuchungen über das mosaische Gesetz und die Grundprinzipien der israelitischen Religion von R. Abraham ibn Esra, In einer paraphrastischen Verdeutschung von Dr. M. Creizenach*, Leipzig, 1840.
Valle, C. del (1978), «El Hay ben Meqis de Abraham ibn ʻEzra»: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 4, 99-125.
Greive, H. (1973), *Studien zum jüdischen Neuplatonismus, Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*, Berlin-New York.
Orschansky, G. (1900), *Abraham ibn Ezra als Philosoph*, Breslau.
Rosin, D. «Die Religionsphilosophie Abraham ibn Ezra»: MGWJ 42 (1898) y 43 (1899).

Judá ha-Leví

Judá ha-Leví (1979), *Cuzarí,* trad. esp. de J. Abendana, Madrid (reed. J. Imirizaldu, Madrid).
Druck, D. (1941), *Yehuda Halevy: His Life and Works*, New York.
Bertola, E. (1972), *Il pensiero ebraico, Studi e ricerche*, Padova.
Neumark, D. (1908), «Jehuda Halevi's Philosophy in its Principles»: HUCA, pp. 1-91.
L. Strauss, (1943), «The Law of Reason in the Kuzari»: PAAJR 13, pp. 47-96.

Abraham ibn Daud

Sefer ha-Qabbalah (Book of Tradition), edited with English translation by G. D. Cohen, London, 1967.
The Exalted Faith, translated with Commentary by Norbert M. Samuelson, Rutherford, 1986.
Horovitz, S. (1912), «Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud»: *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Breslau,* pp. 212-286.

Shem Tob ben Yosef Falaquera

Sefer ha-Mebaqqesh, Falaquera's Book of the Seeker, trad. ing. (parcial) de M. H. Levine, New York, 1976.
Jospe, R. (1987), *Torah and Sophia. The Life and Thougt of Shem Tov Ibn Falaquera,* Cincinnati.
Dahan, E. (1979) «*Epistola dialogi* —une traduction latine de l'Igeret ha-Vikuah de Shemtov ibn Falaquera»: *Sefarad* 39, pp. 47-85 y 237-264.
Malter, H. (1910-1911), «Shem Tov ben Joseph Palquera»: JQR 1, pp. 151-181.

Isaac Albalag

Vajda, G. (1960), *Isaac Albalag, Averroïste juif, traducteur et commentateur d'al-Ghazali*, Paris.
Touati, Ch. (1962), «Verité philosophique et verité prophétique chez Isaac Albalag»: REJ 121, pp. 35-47.

Judá ben Salomón ha-Cohen ibn Matqa

Golstein, D. (1981), «The Commentary of Judah ben Solomon Hakohen ibn Matqah to Genesis, Psalms and Proverbs»: HUCA 52, pp. 203-252.
C. Sirat, «L'explication des Lettres selon Juda b. Salomon ha-Cohen», en *La lettre hébraïque et sa signification*, Paris, 1981, pp. 39-42.
Sirat, C. (1977), «L'explication des Lettres selon Juda b. Salomon ha-Cohen», en Id., «Judah b. Salomon ha-Cohen, philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIIIe siècle»: *Italia* 2, pp. 39-61.
Sirat, C. «La qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen», en G. Nahon y Ch. Touati (eds.) *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, pp. 191-202.

Isaac ben Abraham ibn Latif

Heller-Wilensky, S. O. «Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?», en A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies,* Cambridge, 1967, pp. 185-223.

Judá ben Nissim ibn Malka

Vajda, G. *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris.
Vajda, G. (1954), «La doctrine astrologique de Juda b. Nissim ibn Malka», en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. II, Barcelona, 1956, pp. 483-500.

Levi ben Gersom (Gersónides)

Feldman, S. (1984), *The Wars of the Lord, Book One, Immortality of the Soul,* Philadelphia.
Feldman, S. (1987), *The Wars of the Lord, Books 2, 3 and 4, Dreams, Divination and Prophecy, Divine Knowledge and Divine Providence,* Philadelphia.
Touati, Ch. (1968), *Les guerres du Seigneur* (libros III-IV), Paris.
Kellerman, B. (1914-1916), *Die Kämpfe Gottes,* Berlin.
Husik, I. (1917), «Studies in Gersonides»: JQR 8, pp. 113-156 y 231-268.

Shem Tob ibn Shem Tob

Gutmann, J. (1913), «Die Familie Schem Tob in ihren Beziehungen zur Philosophie», MGWJ 57, pp. 177-195 y 326-336.

Crescas

Wolfson, H. A. (1929), *Crescas' Critique of Aristôte,* Cambridge MA.
Bloch, P. (1979), *Die Willensfreiheit von Chasday Crescas*, München.
Wasman, M. (1920), *The Philosophy of Don Hasdai Crescas,* New York.
Feldman, S. (1980), «The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors»: *Viator* 11, pp. 289-320.
Feldman, S. (1984), «A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy»: PAAJR 51, pp. 15-54.
Harvey, W. Z. (1982-1983), «Kabbalistic Elements in Crescas' Light of the Lord»: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2, pp. 75-109.
Joel, M. (1886), *Don Chasdai Creskas' religionsphilosphische Lehren*, Breslau.
Touati, Ch. (1974), «Hasdaï Crescas et ses paradoxes sur la liberté», en *Mélanges d'Histoires des Religions offerts à Henri-Charles Puech,* Paris, pp. 573-578.

Simon ben Semah Duran

Bleich, J. D. (1979), «Duran's View of the Nature of Providence»: JQR 69, pp. 208-225.

Guttmann, J. (1908-1909), «Die Stellung des Simon ben Zemah Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie»: MGWJ 52, pp. 46-79; 53, pp. 46-79 y 199-208.

Kellner, M. (1981), «Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism. 'Ohev Mishpat', chapters 8 and 9»: PAAJR 48, pp. 231-265.

Yosef Albo

Sefer ha-'iqqarim (*Libro de los principios*), trad. inglesa de I. Husik, Philadelphia, 1929.

Husik, I. (1930), «Joseph Albo, the last of the Jewish Philosophers»: PAAJR 1, 61-72.

Isaac ben Shem Tob ibn Shem Tob

Wolfson, H. A. (1977), «Isaac ibn Shem-Tob's Unknown Commentary on the Physics and his Other Unknown Works», en Id., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, II, Cambridge MA, pp. 479-490.

Abraham ben Shem Tob Bibago

Lazaroff, A. (1981), *The Theology of Abraham Bibago. The Defense of the Divine Will. Knowledge and Providence in Fifteenth-Century Spanish Jewish Philosophy,* Alabama.

Lazaroff, A. «The Absolute Freedom of the Divine Will in the Philosophy of Abraham Bibago», en *Mystics, Philosophers and Politicians*, pp. 119-140.

Steinschneider, M. «Abraham Bibagos Schriften»: MGWJ 33 (1889) 79-86, 125-144.

Isaac ben Moisés Arama

Bettan, I. (1939), *Studies in Jewish Preaching,* Cincinnati, pp. 130-191.

Heller-Wilensky, S. (1953), «Isaac Arama on the Creation and the Structure of the World»: PAAJR 22 pp. 131-150.

Pearl, C. (1971), *The Medieval Jewish Mind*, London.

Abraham bar Isaac Shalom

Davidson, H. A. (1964), *The Philosophy of Abraham Shalom,* Berkeley-Los Angeles.

Isaac +Abravanel

Principles of Faith, trad. inglesa de M. M. Kellner, London-Toronto, 1982.
Guttmann, J. (1916), *Die Religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel,* Breslau.
Kellner, M. M. (1980), «Rabbi Isaac Abravanel on Maimonides' Principles of Faith»: *Tradition* 18, pp. 343-356.
Kellner, M. M. (1982), «Jewish Dogmatics after the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Ya'bes on Belief in Creation as an Article of Faith»: JQR 72, pp. 178-187.
Mihaly, E. (1955), «Isaac Abrabanel on the Principles of Faith»: HUCA 26, pp. 481-522.
Netanyahu, B. (1953), *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher,* Philadelphia.
Reines, A. J. (1970), *Maimonides and Abravanel on Prophecy*, Cincinnati.
Sarachek, J. (1938), *Don Isaac Abravanel,* New York.

La cábala

Scholem, G. G. (1996), Grandes tendencias de la mística judía, Madrid, Siruela.

MAIMÓNIDES (1135-1204)[1]

Miguel Cruz Hernández

I. MAIMÓNIDES, EJE DEL PENSAMIENTO JUDÍO

Con el tiempo, se dirá de Maimónides: «Entre Moisés [el del Sinaí] y Moisés [b. Maymūn] no hubo otro Moisés».

La vida de Moisés b. Rabbí Isaac Maymūn, conocido como Maimónides, fue dura y esforzada; pero la tradición judía y él mismo le dieron un sentido sapiencial que comienza en el apego a su condición de rabino andalusí y en cierto gusto por recordarla, y ello cuando sólo vivió en al-Andalus veinte o veintitrés años. Así en la epístola sobre la conversión forzada dirá: «Yo soy el mínimo de los estudiosos de al-Andalus, cuya gloria decayó en el exilio».

En la carta dirigida a Samuel b. Tibbón en septiembre de 1199, tanto en el *incipit* como en el *explicit* recuerda su filiación andalusí:

> Hasta mí, Moisés b. Maymūn el andalusí, han llegado todas las cartas del discípulo aventajado [...], el venerable sabio Rabbí Samuel b. Rabbí Jehudá b. Tibbón el andalusí [...] Escribió Moisés b. Rabbí Maymūn el andalusí, el día octavo de tišrí del año 511 de los documentos [septiembre de 1199].

1. Tras más de un intento fallido para encontrar un redactor del presente capítulo, le fue encargado al eminente humanista Santiago Horacio Otero. Cuando ya tenía pergeñado su trabajo, falleció de repente a principios de verano de 1997. Con sólo cinco meses por delante era imposible su sustitución. He debido, pues, mal suplir su trabajo, recurriendo a refundir dos de los míos: el capítulo 6, «La síntesis teológica filosófica de Maimónides» (Cruz Hernández, II, 1996), y «La crítica de Maimónides a la teología especulativa (*kalām*)», publicado en el volumen homenaje al citado profesor Santiago Horacio Otero. Como ambos trabajos están hilvanados sobre los textos de Maimónides, mi exposición es concisa y limitada; así el peligro hermenéutico es menor.

En el Testamento II, dirigido a su hijo Abraham, escribe:

> Tú, hijo mío, hazte de la compañía de nuestros queridos hermanos sefardíes, llamados andalusíes, ya que poseen entendimiento, sabiduría y una mente clara. Aparte de éstos, guárdate [de los demás]; sé precavido también con las gentes del Magreb llamado argelino, residentes en las regiones [del Sahara] de Berbería, ya que son de naturaleza seca y basta. Ten siempre mucho cuidado con las gentes que habitan [en Libia], entre Túnez y la Alejandría egipcia; e igualmente de los que residen en las montañas de Berbería; pues, en mi opinión, son los más soberbios de los hombres, bien que sean fortísimos en su fe.

La labor que desarrolló el rabino andalusí, como después se verá, culmina el pensamiento rabínico de los teólogos y filósofos judíos medievales anteriores a él, y a la vez condiciona el desarrollo del pensamiento judío posterior casi hasta nuestros días.

II. EL SENTIDO RABÍNICO DE LA VIDA DE MAIMÓNIDES

1. *Los años andalusíes*

Moisés b. Rabbí Isaac b. Maymūn, conocido como Maimónides y también como Rambam, nació en Córdoba, bien el año 529/1135 o el 532/1138. La tradición quiere que hubiese venido a este mundo a la hora de la siesta del sábado 14 de nisán del año 4896 de la era de la creación, correspondiente al 30 de marzo de 1135. Los partidarios de retrasar la fecha hasta el 1138 se apoyan en el testimonio de Maimónides que, en el colofón de la Mišné Torá, concluido el año 563/1168, afirma que tenía treinta años. La explicación del cambio del cinco por el ocho debido a la similitud de las letras que se empleaban (el 5 por el *ḥe'* y el 8 por el *jêt*) vale para los escritos en grafía hebrea, pero no para los que utilizaron la grafía árabe. Si se acepta la fecha más reciente, los primeros escritos de Maimónides serían realmente precoces.

Su primer maestro fue su padre, Rabbí Isaac b. Maymūn, que había estudiado en Lucena con Rabbí José ha-Leví b. Megas (muerto en 535/1141). En Córdoba residió Maimónides entre diez y trece años, según se acepte una u otra fecha de nacimiento. Tras el triunfo almohade en el Mágreb, al acercarse éstos a Córdoba, en 542/1148, la familia huyó y se refugió en Almería; de allí partirían para Fez.

La paradójica llegada de los Banū Maymūn a Fez tuvo lugar en 555/finales de 1159 o principios de 1160, cuando tras la ocupación almohade de 539/1145, Rabbí Yehudá b. ʿAbbās, poeta y amigo que fue de Yehudá ha-Leví, la había abandonado junto a un grupo de notables, mientras que el resto de la comunidad se había convertido externa y verbalmente al islam.

La arabización lingüística de los Banū Maymūn es un hecho evidente. Puede explicarse la necesidad de escribir en lengua árabe sus obras, excepto una, para que pudiesen ser leídas por sus coetáneos; pero no el utilizar dicha lengua para la correspondencia, incluso con los que ya no sabían árabe: las comunidades judías provenzales; acaso por esto no se decidieron por la emigración a tierras cristianas. Resulta extraño que habiendo convivido con los cristianos, dueños de Almería, no pensasen en Toledo, cuya aljama era notable en saber y numerosa en fieles. Ante la difícil situación, sintiéndose menos incómodos en tierras arabófonas, debieron dejar de presumir de judíos y bien pudieron pasar por musulmanes por su condición andalusí, pues en Almería se habían refugiado numerosos musulmanes fieles a los almorávides y temerosos de los almohades. El período de 553/finales de 1157 y 555/principios de 1160 es confuso; y Maimónides, que nos cuenta el día y la hora de su partida de Ceuta para Oriente, no precisa nada de su estancia en Almería, de su salida y llegada a Fez: era preferible no recordar. Además, sólo como musulmán podía hacer sin demasiado riesgo el viaje de Almería a Fez.

2. *El tiempo del disimulo*

El disimulo externo (*ʿamusīm*) de los Banū Maymūn está documentado por dos obras, una del padre y otra del hijo, posiblemente del mismo año, 555/1160. La del padre se titula *Epístola de la consolación,* título expresivo por sí mismo; la del hijo es la primera obra rabínica de éste. La redactó en árabe; en hebreo se titula *Iggeret ha-šemad*, aunque también aparece con otros títulos menos comprometidos: por tanto, *Sobre la conversión forzada.* Así, recién llegados a Fez empiezan por defender a los que disimulaban exteriormente la fe mosaica. Ciertamente que hubo un fanático que se lo echará en cara, pero éste hace el mismo papel que el insensato en el *Proslogion* de San Anselmo:

> Uno de los hombres de nuestra generación dirigió una consulta a un hombre sabio sedicente, a uno de aquellos en cuya comunidad no había acaecido lo sucedido a la mayoría de las

> comunidades judías en esta persecución [...] Debido a que conocemos bien el tema y no soportamos la ignorancia de este hombre [... queremos] darle una respuesta, aunque todas sus palabras, si se reflexiona sobre ellas, no se merecen respuesta alguna. [...] Sobre la actual apostasía en relación con otras y acerca de lo que se debe hacer en ella, debes saber que en todas las persecuciones precedentes en tiempo de nuestros sabios [antiguos] se ordenó que los preceptos [de la Ley] fueran violados y se trataba de la [comisión] de actos, como se dice en el *Talmud*. Se les prohibió que estudiasen la Ley, circuncidasen a sus hijos, obligándoles a mantener relaciones sexuales con sus mujeres durante el tiempo de impureza ritual. En cambio, en esta persecución no estamos obligados a realizar acto alguno, sino tan sólo a pronunciar la fórmula [de la *šahāda*]; y si uno quiere abrazar secretamente los 613 preceptos, los puede cumplir, y no se hace culpable, a no ser que se decida a profanar el sábado sin ser coaccionado; pues la coacción actual no fuerza a ejecutar obra alguna, sino a pronunciar una fórmula. Por otra parte, los mismos [musulmanes] saben que nosotros no creemos dicha fórmula; quien la pronuncia, lo hace para librarse [del castigo] del rey y satisfacerle (*Sobre la apostasía* [Valle, 1989, 133-134]).

Pese al disimulo, a la postre los Banū Maymūn acabaron por emigrar. Entonces, camino de la Tierra prometida, ya puede precisar día y hora.

> Un sábado por la noche, el cuarto día del mes de iyyār [18 de abril de 1165], me interné en el mar; y el sábado diez de iyyār del año 4925 [de la creación, 24 de abril de 1165] se abatió sobre nosotros una ola gigante que amenazaba con hacernos naufragar [...] La noche del sábado tres de sivān [16 de mayo de 1165] desembarcamos felizmente en la costa de Akko [San Juan de Acre], escapando así a la conversión [...] El martes cuatro de marhešvān [12 de octubre de 1165] salimos de Akko con dirección a Jerusalén. A pesar de los peligros entré en el Gran Santuario [la explanada del Templo, ocupada por las mezquitas] y allí recé el jueves seis de marhešvān [14 de octubre de 1165]. El día nueve de dicho mes salí de Jerusalén hacia Hebrón, para besar las tumbas de los Patriarcas en la cueva de Macpela; ese día recé en la ruta y di gracias a Dios por todos los beneficios. [...] Dios me dé fuerza para todo y me ayude a cumplir mis promesas; y lo mismo que he rezado allí ante las ruinas, se me conceda y se dé a todo Israel ver pronto la Tierra Santa restaurada y libre de decadencia (*Luminar*, final del *Ros ha-Saná*).

No lo vio; sólo tras de su muerte, en la noche del veinte de

tebet del año 4965 de la creación (13 de diciembre de 1204) su cadáver fue trasladado a Tiberias en la Tierra prometida, donde recibió sepultura y aún se conserva su tumba.

3. *Los años de Egipto*

La familia de los Banū Maymūn se estableció en Alejandría. Al morir el padre, Rabbí Isaac b. Maymūn el andalusí, recibieron condolencias de todas partes. El hermano de Maimónides, David, se encargó de solucionarle el techo y el sustento cotidiano, pues con la herencia paterna montó un negocio de piedras preciosas. Después dejaron Alejandría por Fosṭaṭ. Allí murieron su hermano David, y poco después la primera esposa de Maimónides.

Al tener que buscarse la vida decidió ejercer la medicina. Su fama le hizo conocer a al-Fāḍil, visir y secretario real del famoso Saladino, que le nombró médico de la corte. Poco después contrajo segundas nupcias con una hermana del secretario regio, al-Mātí, quien a su vez se casó con una hermana de Maimónides, de la que tuvo un hijo llamado Ibrāhīm. El año 572/1177 Maimónides fue nombrado príncipe (*naŷib*) de la aljama judía. Nunca usó tal título, que los árabes jamás omitieron en sus escritos, y se comportó honesta y liberalmente con todos. Su fama era grande y la pondera al describir su mucho trabajo:

> Yo vivo en Fosṭaṭ, mientras que el sultán reside en El Cairo; ambas ciudades distan dos jornadas sabáticas [o sea: dos leguas]. Mis obligaciones con el monarca son muy pesadas. Debo visitarle diariamente de buena mañana; cuando se encuentra mal o caen enfermos sus hijos o sus mujeres no puedo abandonar El Cairo, viéndome obligado a permanecer en palacio casi todo el día; tampoco me es posible [regresar] cuando enferman uno o más de [sus] funcionarios, debiendo ocuparme de su curación. Así, pues, me traslado a diario a El Cairo al rayar el alba y no regreso a Fosṭaṭ, si no sucede un imprevisto que me obligue a quedarme allí, sino a primera hora de la tarde lo más pronto, rendido de hambre.
>
> Encuentro los lugares de espera de mi casa repletos de gente: judíos y gentiles, notables o gente común, jueces y funcionarios, amigos y enemigos, un variopinto conjunto que me aguarda impaciente. Me apeo de mi montura, me lavo las manos y entro en la antecámara, pidiéndole a Dios que no se me impacienten, mientras tomo aprisa un ligero refrigerio: la única comida formal que suelo hacer al cabo del día. Después les atiendo, redacto las recetas y les aconsejo sobre el tratamiento de sus dolencias, no cesando [la gente] de entrar y salir de casa hasta el atardecer, e incluso hasta un par de

> horas tras de haber anochecido, lo juro por la Ley, en ocasiones estando yo en ayunas. Cuando la noche se cierra, estoy tan cansado que me echo sin poder decir ni buenas noches.
>
> Tan sólo el sábado puedo hablar privadamente con algún judío o meditar a solas. Después, toda la comunidad o cuando menos su mayor parte, se reúne en casa tras el servicio religioso de la mañana; entonces les aconsejo sobre lo que les conviene hacer durante la semana próxima y leen la Biblia un rato, hasta el mediodía en que se marchan. Algunos regresan [por la tarde] y vuelven a estudiarla conmigo hasta la oración vespertina. Así transcurren mis días (Carta a Samuel b. Tibbón, septiembre del 596/1199 [Valle, 1989, 32-33]).

Su fama trasciende: médico famoso, príncipe de la comunidad, autor del *Luminar*, de la *Misné Torá* y de la *Guía de perplejos*. La comunidad de Lunel en Provenza le reconoce en 591/1195 como la máxima autoridad en pensamiento rabínico. El sultán al-Afḍal, hijo mayor y sucesor de Saladino, le muestra su aprecio. Samuel b. Tibbón traduce la *Guía de perplejos* al hebreo (*Moré Nebûjîn*), que termina el 30 de noviembre de 1200. Pero el ocaso ya había comenzado:

> A lo largo de casi todo un año estuve enfermo; ahora ya estoy restablecido, pero no del todo [...]; la mayor parte del día debo pasarla aún en cama. Pese a ello, el yugo de los enfermos me atosiga por mor de las curaciones, no dejándome un rato [en paz] ni de día ni de noche. Pero ¿qué le voy a hacer cuando mi fama se ha extendido por la mayoría de los lugares? Mis fuerzas ya no son las de mi juventud; mi vigor se ha tornado vacilante, mi corazón frío, mi aliento escaso, mi lengua pesada, mis manos temblorosas, hasta el punto de hacérseme difícil escribir de mi mano una carta breve (Carta a R. Yonatán ha-Cohen, hacia 1200 [Valle, 1989, 83]).

Pese a ello confía en que los judíos de Provenza continuasen su labor.

> En cuanto a vosotros, compañeros y amigos míos [de Lunel], fortaleced y levantad vuestros corazones. Debo deciros que en estos tiempos difíciles no quedan hombres para mantener en alto la bandera de Moisés [...]; vosotros y todas las ciudades vecinas estáis inmersos en el estudio, lo sé bien [como] que sois hombres inteligentes y sabios. Pero en todos aquellos [otros] lugares ha desaparecido [el estudio] de la Ley [...] En cuanto a las comunidades del Mágreb, ya es

sabido lo que se ha decretado contra ellas por causa de nuestros pecados. Sólo vosotros, hermanos nuestros, hombres de nuestro exilio, sois el soporte (Carta a la comunidad de Lunel, hacia 1200 [Valle, 1989, 97])[2].

III. LA OBRA ESCRITA DE MAIMÓNIDES

De los numerosos escritos atribuidos a Maimónides por los biógrafos o los catálogos poseemos aún unos treinta y siete o treinta y ocho textos, casi todos escritos en árabe; de los escritos en hebreo, sólo un texto es seguro, el de la *Misné Torá*. La obra capital de Maimónides es la *Guía de perplejos*, verdadera síntesis de la sabiduría judía medieval; pero ello no debe disminuir el valor de sus libros médicos, de su escrito justificando a los judíos obligados por la persecución almohade a apostasiar aparentemente, y el saber rabínico codificado en la *Misné Torá*, el *Luminar* y los *Trece principios*.

Las obras de Maimónides conservadas se relacionan a continuación por orden cronológico, con indicación de sus traducciones al hebreo, latín y español. Señalo con un asterisco las que mejor y más directamente exponen su pensamiento o dan noticia de su vida y de su obra.

[*Ca*. 1158] *Tratado sobre el calendario*. Original árabe perdido. Traducción hebrea anónima, 1.ª ed. Metz, 1849; 2.ª ed. (mejor) A. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859; rep. 1969; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[*Ca*. 1158] **Sobre el arte de la lógica* (*Maqāla fī ṣināʼat al-man-ṭiq*). Trad. hebrea de Moisés b. Tibbón, 1.ª ed. Venecia, 1552 (existen otras dos traducciones hebreas); trad. latina de S. Münster, Basilea, 1527.

[1162-1165] **Sobre la apostasía*. Original árabe perdido. Trad. hebrea anónima, 1.ª ed. Breslau, 1850; ed. Edelman, Koenigsberg,

2. Maimónides tenía una excelente información del estado de los estudios rabínicos, con excepción de los toledanos: «En todo Israel y en toda Siria, sólo existe una ciudad, Alepo, donde viven algunos sabios que se ocupan del estudio de la Ley [...] En toda la diáspora, en Babilonia hay dos o tres granos; en todo el Yemen y en las ciudades árabes del estrecho [de Omán] hay algunos que estudian el Talmud [...] En las ciudades de los bárbaros islamizados [= los turcos] leen la Torá escrita, la cumplen según su sentido literal. En cuanto a las ciudades del Mágreb, ya sabes lo que ha sido ordenado por nuestros pecados».

Frente a este panorama desolador, Maimónides sólo resalta los estudios de los judíos sefardíes, citando explícitamente los de Lunel y las ciudades vecinas de Provenza (y seguramente de Cataluña) y, naturalmente, el oasis egipcio. ¿Porqué no cita los toledanos? Puede ser que este silencio tenga algo que ver con su marcha a Fez, en lugar de a Toledo, Barcelona, Gerona, Lunel, etc., como tantos otros hicieron.

1856; ed. Lichtenberg, Leipzig, 1859; ed. Rabinowitz, Jerusalén, 1979; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1161-1168] **Luminar* (*Kitāb al-sirāŷ*). Varias trads. hebreas, entre ellas una de Samuel b. Tibbón, 1.ª ed. Nápoles, 1492.

[*Ca.* 1168] *Trece principios* (*Ṭalāṭ 'ašara qā'ida*). Trad. hebrea de Samuel b. Tibbón; trad. latina de S. Müster, 1.ª ed. 1529 (incluida en el *Luminar*).

[*Ca.* 1168] *Ocho capítulos o Libro del alma.* Trad. hebrea de Samuel b. Tibbón, 1.ª ed. Leipzig, 1863; trad. latina de E. Pococke, 1.ª ed. 1655 (incluida en el *Luminar*).

[1168-1180] **Segunda Ley* (*Misné Torá*). Escrita en hebreo, 1.ª ed. incunable italiano anterior a 1480.

[1172] **Epístola del Yemen* (*Risālat al-Yamanīya*). Trad. hebrea de Samuel b. Tibbón, 1.ª ed. Viena, 1850; ed. Rabinowitz, 1979; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[*Ca.* 1178] **Carta a R. Jafet Eliyahu ha-Dayyān.* Original árabe perdido; trad. hebrea anónima, ed. Lichtenberg, 1859; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[*Ca.* 1180] *Reglas de la consagración a la neomenia* (incluidas en la *Misné Torá*).

[1187-1190] *Aforismos médicos de Moisés [b. Maymūn]* (*Fuṣūl Mūsà [b. Maymūn] fī-l-ṭibb*). Trad. hebrea de Zerahyá b. Isḥāq b. Šealtiel Gracià de Barcelona; otra de Natán ha-Neatí, 1.ª ed. Lemberg, 1835; trad. latina anónima, Bologna, 1489.

[1190] *Tratado sobre el asma* (*Maqāla fī-rabw*). Trad. hebrea de Samuel Benveniste de Zaragoza, hecha de la trad. latina de Ermengaut Blasi de Montpellier (hacia 1294).

[*Ca.* 1190] **Carta a R. José b. Yehudá.* Escrito en árabe, ed. Munk, 1856; ed. Baneth, 1985; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989 (incluida como introducción en la *Guía de perplejos*).

[1190] **Guía de perplejos* (*Dalālat al-ḥā'irīn*). Trad. hebrea sobre el texto corregido *ca.* 1200 de Samuel b. Tibbón: *Moré Nebujīm* (1204), 1.ª ed. incunable italiano anterior a 1480; trad. latina anónima, Paris, 1520; trad. española de Gonzalo Maeso, Madrid, 1983. Aunque a la postre Maimónides aceptó como título de la traducción hebrea el de *Moré Nebujīm*, propuesto antes por Samuel b. Tibbón, el título hebreo que le pareció más exacto fue otro: «su nombre es un excelente recuerdo; en árabe *Dalālat al-ḥā'irīn*, correspondiendo exactamente al [título] árabe [... el hebreo] *Hora'at ha-nebujīm*» (*Carta a R. Samuel b. Tibbón*, trad. esp. de C. del Valle, Córdoba, 1989, p. 33).

[Después de 1190] *Carta a R. José b. Yehudá.* ¿Escrita en árabe? Texto hebreo en prosa rimada, 1.ª ed. Constantinopla, 1517; ed. Baneth, 1985; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989. (Posiblemente arreglada, pues la *Guía de perplejos* aparece con el título hebreo *Moré Nebujīm* que le dio Samuel b. Tibbón en lugar de *Hora'at ha-Nebujīm*, que es la traducción hebrea más correcta según Maimónides).

[Después de 1190] *Carta [simbólica] a R. José b. Yehudá.* Escrita

en árabe, trad. hebrea anónima, 1.ª ed. Munck, 1842; ed. Baneth, 1985; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[Después de 1190] **Carta a R. José b. Yehudá*. Escrita en árabe, ed. Baneth, 1985; trad. hebrea anónima, 1.ª ed. Constantinopla, 1507; ed. Baneth, 1985.

[Después de 1190] *Carta a R. José b. Yehudá*. Escrita en árabe; trad. hebrea anónima, 1.ª ed. Munck, 1842; ed. Baneth, 1985; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[Después de 1190] **Carta a R. Hasday ha-Leví*. Escrita en árabe; trad. hebrea, ed. Lichtenberg, 1859; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[Antes de 1191] *Sobre el coito* (*Maqāla fī-l-ŷimā'*). Trad. hebrea de Zerahya b. Ishāq b. Šealtiel Gracià.

[*Ca.* 1191] **Carta a R. José b. Yehudá [sobre la muerte de la hija pequeña]*. Escrita en árabe; trad. hebrea, ed. Baneth, 1985; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1191] **Tratado de la resurrección de los muertos* (*Maqāla qiyāmat al-mawtà*), ed. Finkel, N. York, 1939; trad. hebrea de Samuel b. Tibbón, 1.ª ed. Constantinopla, 1569; ed. Rabinowitz, 1979; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1191] **Carta a Ibn Gabir*. Escrita en árabe; trad. hebrea anónima, ed. Lichtenberg, 1859; trad. española C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1195] **Carta sobre la astrología*. Escrita en árabe; trad. hebrea de Samuel b. Tibbón, 1.ª ed. Constantinopla, 1517; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1198] *Epistola sobre el regimen de la salud* (*R. fī-tadbīr al-ṣiḥḥa*). Trad. hebrea de Moisés b. Tibbón; trad. latina de E. Blasi, 1.ª ed. Florencia *ca.* 1480.

[1198] *Sobre los venenos y sus antídotos* (*K. al-summūm wa-l-mutaḥariz al-adwīya*). Trad. hebrea de Moisés b. Tibbón; trad. latina de E. Blasi.

[Antes de 1199] **Carta a R. Samuel b. Tibbón*. Escrita en árabe, trad. hebrea anónima, 1.ª ed. Constantinopla, 1517; ed. Lichtenberg, 1859; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[1200] *Explicación de las particularidades de los accidentes* (*M. fī bayān al-a'rāḍ*). Trad. hebrea anónima; trad. latina anónima, 1.ª ed. Venecia, 1514.

[*Ca.* 1200?] *Sobre las hemorroides* (*M. li-l-bawāsīr*). Trad. hebrea anónima.

[*Ca.* 1200?] *Comentario a los aforismos de Hipócrates* (*Šarḥ fuṣūl Ibūgrat*). Trad. hebrea de Moisés b. Tibbón.

[*Ca.* 1200?] *Compendio de los libros de Galeno* (*al-Mujtaṣirāt li-kutub Ŷālīnūs*). Trad. latina, *Breviarium*, 1.ª ed. 1489.

[*Ca.* 1200?] *Comentario sobre los nombres de las drogas* (*Sarḥ asmā' al-'aqqār*).

[*Ca.* 1200] Correcciones al texto de la *Guía de perplejos*.

[*Ca.* 1200] *Carta a R. Anatoli* ¿Escrita en árabe?, texto hebreo, ed. Lichtenberg, 1859; ed. Lewin-Epstein, 1953; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[*Ca.* 1200] **Carta a R. Yonatán ha-Cohen*. ¿Escrita en árabe? Texto hebreo, ed. Y. Goldmann, 1877; ed. Fresman, 1934; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[*Ca.* 1200] **Carta a la Comunidad de Lunel*. ¿Escrita en árabe? Texto hebreo, ed. Lichtenberg, 1859; ed. Lewin-Epstein, 1954; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[Después de 1201] *Carta a R. Pinhas Mešullam*. ¿Escrita en árabe? Trad. hebrea anónima, ed. Y. Goldmann, 1877; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[?] *Carta [fragmentaria acerca de los que critican o aceptan sus obras]*. Escrita en árabe, ed. árabe y trad. hebrea moderna de A. Scheiber, 1981; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[?] *Varias respuestas, hasta dieciséis, sobre algunas cuestiones*. Casi todas pueden verse en la trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[?] *Sobre la felicidad eterna* (*Maqālat al-ṣa'āda*); trad. hebrea anónima, Salónica, 1567; ed. árabe y hebrea, Davidowitz-Baneth, 1939; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

[?] *Testamento*: dos textos. Escrito en árabe el que fuese original; trad. hebrea anónima, ed. hebrea, Lewin-Epstein Bros, 1953; trad. española de C. del Valle, Córdoba, 1989.

IV. LA DIALÉCTICA RABÍNICA DE MAIMÓNIDES

El peso de la sabiduría y fama de Maimónides ha llevado a sacarlo de su exacta situación histórica y social, a minimizar sus juicios críticos sobre cristianos y musulmanes y a olvidar lo que siempre quiso ser: un sabio judío. Nada más expresivo a este respecto que sus propias palabras:

> El objeto principal de este tratado [la *Guía de Perplejos*] es la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos [...] No es la finalidad de este tratado poner todos ellos al alcance del vulgo ni de los principiantes [...] La razón de ser del presente tratado [...] es el estudio científico de la *Torá* en su auténtico sentido o, más bien, ilustrar al hombre religioso [que] ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios, pero se encuentra desorientado. [...] Esta obra persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, [... pues] si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría [...] se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el tratado *Dalālat al-ḥā'irīn*, *Guía de perplejos*. No

pretendo que mi obra disipe toda clase de dudas [...], pero si su mayoría y las más graves.

El sensato no me exigirá ni esperará que cuando yo hable de un tema lo agote. [...] Si deseas aprehender todo cuanto en él se contiene [...] has de relacionar sus capítulos entre sí [...]. El lenguaje empleado en esta obra no ha sido al azar sino con toda exactitud [...] Seguro estoy de que todos los principiantes, que no hayan efectuado todavía estudios especulativos, sacarán provecho de algunos capítulos del presente tratado; pero los ya formados [...] que, como dije, se sienten perplejos, se beneficiarán de todos los capítulos [...] Dios, ¡exaltado sea!, me es testigo de los grandes temores que constantemente he experimentado al poner por escrito cosas que deseo incluir en este tratado [...], que no figuran en ningún otro libro de los compuestos por nuestros correligionarios, en esta época de la Diáspora, que se nos haya conservado (Maimónides, 1983, 58-59 y 66-67)[3].

Si tomamos al pié de la letra las expresiones de la *Guía de Perplejos*, dos son los motivos que explicarían esta obra, la controversia entre el creacionismo de la Escritura y el pensamiento helénico y la explicación de los pasajes bíblicos alegóricos. Para ello comienza con el tradicional recurso al destinatario que sirve, además, para exponer el camino habitual de la formación medieval:

Muy estimado discípulo R.Yosef b. R.Yehudá, descanse en el Paraíso: desde que llegaste a mi lado procedente de los últimos confines para cursar conmigo, mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio [...]. Como realizaste conmigo estudios de astronomía y anteriormente de matemáticas, tan necesarias como preparación, mi alegría fue en auge por tu excelente ingenio y rápida comprensión [...], Cuando estudiaste conmigo lógica, se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declararte los misterios de los libros proféticos y en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos. Empecé, pues, a iniciarte en ellos y observé que inquirías más y más, insistiendo en que te explicara cuestiones metafísicas y te dilucidara lo que al respecto opinan los mutakalimíes [...]; me di cuenta que sabías algo sobre el particular, aprendido con diferentes maestros, y te hallabas perplejo [...]. Mientras permaneciste conmigo, jamás rehusé la elucidación de un versículo o de algún texto [...] Cuando Dios dispuso nuestra

3. Remito a esta excelente traducción de quién fue mi profesor y maestro en lengua hebrea. para mayor comodidad del lector castellano hablante. Las pequeñas diferencias que puedan advertirse se deben a los matices del texto árabe respecto del de la traducción hebrea y al modo personal de escribir que cada cual tiene.

> separación [...], aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución [...] y tu ausencia me movió a componer este tratado, escrito para ti y tus semejantes (Maimónides, 1983, 57-59 y 66-67).

Su libro, dirigido al versado en filosofía y ciencias que se hallase perplejo, debe estudiarse con orden y cuidado:

> Si deseas aprender todo cuanto en él se contiene, sin que nada se escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarse en cada uno a su mero contenido general, sin ahondar asimismo en cada palabra inserta en el curso del texto, aún cuando no pertenezca al tema del tal capítulo. El lenguaje empleado en esta obra no lo ha sido al azar, sino con toda exactitud y extremada precisión, procurando no dejar ningún punto obscuro sin aclarar. Nada se ha dicho fuera de lugar, sino para explicar algo que está en el suyo propio. No abordes su lectura a través de tus prejuicios [...] (Maimónides, 1983, 57-58).

Por tanto, el libro de Maimónides va dirigido al mismo tipo de lectores que los del *Ḥayy b. Yaqẓān* de Ibn Ṭufayl, del *Tahāfut*, *Faṣl* y *Kašf* de Averroes y de las dos *summas* de santo Tomás, pero con una posición más acorde con Ibn Ṭufayl y con santo Tomás que con la más filosófica de Averroes. Sin embargo, cualquier paralelismo con las exposiciones filosóficas de Averroes y de santo Tomás es meramente aproximado, salvo coincidencias concretas muy limitadas. La voluntad rabínica de Maimónides es clara y rotunda; y la intención de la concepción judía de la *sapientia* va a desarrollarse mediante una dialéctica propia de la cultura sinagogal. El desarrollo de su dialéctica es arduo porque tiene que resolver las contradicciones entre la interpretación canónica de los talmudistas, la cábala, el instrumentalismo del kalām y las síntesis, sincréticas o antitéticas, de los falāsifa mas o menos platonizados, como al-Fārābī y Avempace.

Según Maimónides, hay una aparente oposición entre la presentación dialéctica de la religión y la de la fálsafa, que no es tal en su raíz; pero el común de los hombres se atiene a la presentación y, más aún, en un pueblo como el judío que necesitaba de un extremado rigor en tales presentación y apariencia, si quería preservar su identidad, al vivir sin patria ni hogar, mezclado con otros pueblos, a ellos sometido y generalmente pospuesto, humillado e incomprendido.

V. LA RENOVACIÓN DE LA *SAPIENTIA* JUDÍA

Ante dicha situación, Maimónides arranca de ella misma mediante un valiente análisis del estado de las comunidades hebreas de su tiempo. Lejos de la tópica brillantez con que suele ser presentada la continuidad histórica de la sabiduría judía desde Aristóbulo y Filón hasta Maimónides, el pensador sefardí ve las cosas de manera muy diferente: las comunidades judías del siglo XII, salvo los oasis de Toledo y la Provenza, estaban muy alejados de la auténtica *sapientia*. Basta con leer lo que a este propósito escribió Maimónides tanto en la *Guía de perplejos* como en sus cartas y en el *Testamento*. Sólo pondera el saber de «nuestros queridos hermanos sefardíes, llamados andalusíes, ya que poseen entendimiento, sabiduría y una mente clara» (*Testamento II*: Valle, 1989).

La raíz del problema era antigua y Maimónides la atribuye a tres razones: el paso del tiempo, el dominio de los pueblos a los que llama bárbaros y la prohibición rabínica de divulgar los problemas de la sabiduría escrituraria a cualquiera. La lectura del texto de la *Guía de perplejos* deja la impresión de ser el tercer motivo, la causa principal de la pérdida de la sabiduría mosaica y profética:

> Has de saber que los numerosos saberes que eran patrimonio de nuestra nación [...] se fueron perdiendo debido al paso del tiempo y al dominio ejercido sobre nosotros por los pueblos bárbaros, así como a consecuencia de la prohibición de divulgar estas teorías a cualquiera [...] Lo único que era permitido difundir universalmente eran los textos escriturarios [...] Tal fue la causa que motivó la desaparición de dichos principios fundamentales de nuestro pueblo, de los que apenas si encontrarás indicios fugaces y referencias en el *Talmud* y en las *Midrāšōt*, simples granos recubiertos de abundante cáscara, de tal manera que los hombres se han ocupado de estas envolturas sin percatarse de que hubiera dentro absolutamente nada más.
>
> En cuanto a la escasez de briznas del kalām referentes a la unidad de Dios y cuestiones anejas que puedes encontrar en algún Geōnīm, así como en los Caraitas, son elementos tomados de los mutakallimūn islámicos, bien poco en comparación de los escrito por éstos al respecto (Maimónides, 1983, 196-197).

Es difícil encontrar en la literatura rabínica una expresión tan fuerte como llamar *cáscara* a numerosos textos del *Talmud* y de las *Midrāšōt*, o juzgar a los maestros talmudistas, geōnīm y otros

rabinos como ocupados en las minucias de los envoltorios casuísticos de la Ley y los Profetas, sin ser capaces de gustar la almendra de la sabiduría mosaica y profética. De todo ello ha resultado, según Maimónides, que respecto al modo de entender la sabiduría:

> Los hombres de nuestra religión, la religión de Israel, forman varios grupos. Un grupo lo constituyen quienes se separan de ella de un modo permanente y público [...] Otro grupo está formado por los que se apartan de la religión de un modo casi absoluto [...], aunque no se trasluce [...], ya que guardan el sábado [... etc.] El tercer grupo es el de aquellos que se adhieren a la religión exterior e interiormente (*De los opositores y los seguidores de su obra*: Valle, 1989, 239).

Ante esta situación se hace necesario el rescate de la *sapientia*, lo que le lleva al análisis del significado mismo del término: *ḥikma* en árabe, *ḥokma* en hebreo:

> La palabra hebrea *ḥokma* se emplea en cuatro acepciones: 1) se aplica a la percepción de Dios, [...], 2) dícese de la posesión de un arte cualquiera [...], 3) expresa la adquisición de las virtudes morales [...], y 4) úsase en el sentido de finura y astucia [...] Quizás el vocablo *ḥokma* tuviera originariamente en hebreo el significado de finura y aplicación del pensamiento, que se orientaría hacia la adquisición de cualidades, ora inteligentes, ora morales, tanto de un arte práctico como de artimañas aplicadas (Maimónides, 1983, 559).

VI. LA FALSEDAD DE LA TEOLOGÍA ESPECULATIVA IMPORTADA POR LOS JUDÍOS

Además de la inercia casuística de los tradicionalistas, Maimónides cree advertir un grave peligro para la *sapientia* en la influencia del kalām:

> Sucedió también que al aplicar los musulmanes este método [de la teología especulativa], se originó una secta llamada de los mu'tazilíes, de los cuales nuestros correligionarios tomaron ciertos préstamos, al tiempo que adoptaban su método. Posteriormente apareció en el islam una nueva secta, la Aš'arīya, que profesaba otras doctrinas y que no encontró eco entre nuestros correligionarios, no porque prefiriesen la primera escuela y no la segunda, sino porque por azar eligie-

ron aquélla y la adoptaron en tanto pensaron que se apoyaba en pruebas [fehacientes] (Maimónides, 1983, 197).

Maimónides quiere seguir la tradición sefardí que interpreta como una continuidad dialéctica de la fálsafa, lo que significa una interpretación de Ibn Gabirol, Ibn Paqūda y Jehuda ha-Leví desde las tesis del constructo al-Fārābī-Avempace peculiar de su pensamiento.

> En cuanto a los sefardíes andalusíes de nuestra comunidad, todos siguen las doctrinas de los falāsifa, adhiriéndose a sus opiniones en cuanto no contradicen los fundamentos de nuestra religión. No verás, pues, que sigan en nada las vías de los mutakallimūn, por lo cual en lo poco que nos queda de los más recientes, en muchas cosas sustentan las mismas ideas que expresamos en este tratado (Maimónides, 1983, 197)[4].

La razón del peligro de la teología especulativa reside en el origen del kalām y en el modo de enfocar los problemas filosóficos y teológicos. Los textos de la *Guía de Perplejos* son claros y expresivos.

a) El kalām islámico procede del cristiano y éste fue un simple recurso para defender las doctrinas de la Iglesia:

> Debes saber que todo cuanto los musulmanes, tanto los de la Muʿtazila como los de la Ašʿarīya, afirman respecto de estas materias, son teorías basadas en ciertas proposiciones copiadas de los autores [eclesiásticos] griegos y sirios, que se esforzaban en contradecir las opiniones de los filósofos [antiguos] y en refutar sus doctrinas. La razón de ello está en que la Iglesia cristiana, cuyo credo es bien conocido, acogió en su seno a dichas naciones, entre las cuales estaban muy difundidas las opiniones de los filósofos [antiguos], de las que procede la fálsafa, y surgieron reyes protectores de [dicha] religión. Los de entonces, griegos y sirios, advirtieron que existían afirmaciones [en las doctrinas cristianas] que estaban en patente desacuerdo con las opiniones de los filósofos. Entonces nació entre ellos esta ciencia del kalām, empezando a plantear teorías útiles para su fe y a refutar aquellas opiniones que contradecían los principios de su religión (Maimónides, 1983, 197).

4. Los textos acerca de las reservas sobre Avicena y la tardía llegada de los escritos de Averroes a El Cairo pueden verse en Cruz Henández. 1996. 485.

El origen de la anterior interpretación procede de la crítica de los escritores paganos y muy especialmente de los pensadores neoplatónicos; los historiadores árabes se hicieron eco de la referida crítica. La referencia de Maimónides a los «reyes protectores» de la Iglesia es una alusión a la *conversio* de Constantino y sus consecuencias.

b) El origen del kalām y el modo de su desarrollo en el islam condujo a errores:

> Al aparecer el islam y entrar en contacto con los escritos de los filósofos [antiguos], conocieron también aquellas refutaciones formuladas contra los libros de [dichos] filósofos. Encontraron los argumentos de Yaḥyà al-Nahwī, de Ibn ʻAdī y de otros a cerca de estas cuestiones, apropiándoselos, convencidos de que se trataba de una importante adquisición. Tomaron también de las teorías de los filósofos más antiguos cuanto estimaron de utilidad, incluso cuando otros filósofos posteriores las habían refutado, como, por ejemplo, el atomismo y el vacío, suponiendo que eran teorías de interés común y proposiciones convincentes para todos los adeptos de una religión. Después se amplió el kalām por caminos extraordinarios ajenos a los teólogos especulativos griegos más cercanos a los filósofos. Más tarde, aparecieron en el islam doctrinas religiosas particulares, surgiendo también el cisma entre ellos en este terreno. Así, cada secta formuló la hipótesis que necesitaba para defender sus teorías (Maimónides, 1983, 198).

Rara vez aparece una exposición tan concisa y lúcida como la anterior de Maimónides. En realidad, las críticas de la segunda Muʻtazila a las doctrinas físicas atomistas de al-Ašʻarī y sus seguidores, se apoyan más en las incongruencias dialécticas que en el vicio de origen. Los falāsifa dieron mayor relieve a la incompatibilidad del atomismo con la realidad física, entendiendo como tal la aristotélica; sólo Averroes insiste en el vicio de origen que, para él, alcanza también a Avicena que mezcló la filosofía aristotélica con la teología religiosa. El valor fundamental del texto de Maimónides es el haber señalado el condicionamiento del desarrollo del kalām por el uso partidista de la sabiduría antigüa para exponer y defender los principios peculiares de un grupo o secta.

c) Los elementos aprovechables del kalām no compensan los errores emanados de su uso metodológico que, por lo demás, el pensamiento judío no necesitaba:

> Indudablemente hay en el [kalām] temas que interesan por igual a las tres comunidades, es decir: a judíos, cristianos y

musulmanes; por ejemplo, la doctrina de la creación temporal del mundo [...]. Pero en las demás cuestiones que los adeptos de dichas dos últimas religiones se empeñaron en aclarar, como la cuestión trinitaria y, entre otras sectas, [la índole] de la Palabra [divina revelada] profética, hubieron de recurrir a ciertas hipótesis inventadas por ellos para así defender los principios con los que estaban comprometidos y las peculiaridades de cada una de dichas comunidades. De todo esto [los judíos] no tenemos necesidad alguna (Maimónides, 1983, 198).

d) El kalām parte de un concepto de ente imaginario:

Todos los mutakallimūn antiguos, tanto de los griegos cristianizados como de los musulmanes, no se atuvieron primordialmente en sus proposiciones a lo manifiesto en el ser, antes bien lo consideraron como debería ser para poder utilizarlo como demostración de su opinión o cuando menos para evitar su refutación. Apoyados en dicho ente imaginario, proclamaron que el ser es así y se dedicaron a argumentar con la intención de confirmar dicha hipótesis que debía de facilitarles los argumentos para confirmar sus doctrinas y resguardarlos de las refutaciones. (Procedieron así hasta hombres de talento que fueron a la cabeza de dicha dirección.) Dejaron constancia [de ello] en sus libros, afirmando que solamente les había motivado la especulación [racional] y no justamente la preocupación por una opinión preconcebida (Maimónides, 1983, 199).

e) Los que más tarde siguieron los principios del kalām ignoraban sus vicios de origen, lo que les condujo a posturas que eran falsas en su propia raíz:

Quienes después consultaron sus obras, nada sabían de esto. Al encontrar en dichos escritos antiguos argumentos importantes y vigorosos esfuerzos para, llegado el caso, fundamentar o refutar tal o cual cosa, imaginaron que no era necesario en modo alguno establecerla o negarla de acuerdo con lo que obligan los fundamentos de la religión. Del mismo modo [pensaron] que sus predecesores habían procedido así solamente para evidenciar la confusión de los filósofos y dudar de lo que éstos consideraban como demostración cierta. Quienes así razonaban ni advertían ni sabían que no fue como ellos pensaban, sino que si sus predecesores se habían esforzado tanto para fundamentar o invalidar lo que pretendían en un caso y en el otro, fue en razón del peligro que podía entrañar [para la verdad religiosa], aunque [la doctrina refutada] resultase como conclusión de cien premisas [válidas], en

> orden a la opinión [propia] cuya verdad deseaban resaltar (Maimónides, 1983, 199).

f) El estudio de los escritos de los mutakallimūn prueba que, pese a sus diversas modalidades, su método es común a todos ellos, lo que Maimónides conocía por experiencia propia:

> Tras el estudio de las obras de los mutakallimūn, en la medida que me fue hacedero, como igualmente de los escritos de los filósofos, hallé que el método seguido por los mutakallimūn era [siempre] absolutamente el mismo, aunque con diversas modalidades. En efecto, todos coincidían en el principio de que no debe considerarse al ser tal como existe, dado que es mero efecto de la costumbre y cuyo contrario es posible en el entendimiento; de ahí que, en muchos casos, se atienen a la imaginativa, llamándola entendimiento. Así cuando formulan [sus] proposiciones [...], ya habían decidido, mediante sus [supuestas] demostraciones, que el mundo había sido creado. Una vez asentado este principio, quedaba establecido, sin duda alguna, que existía un creador que le había dado la existencia. Seguidamente probaban que este creador es uno; y después manifestaban que, siendo uno, es incorpóreo. Tal es el método seguido por los mutakallimūn islámicos en este tipo de cuestiones, como igualmente el de aquéllos de nuestros correligionarios que los han imitado siguiendo sus huellas (Maimónides, 1983, 199).

g) Las pruebas de la creación del cosmos presentadas como tales por los mutakallimūn no son convincentes.

> Semejante método, tras un detenido examen, me inspiró aversión, perfectamente explicable; pues todo lo que presentan como demostración de la creación del mundo está erizado de dudas y sólo son pruebas convincentes para quién es incapaz de distinguir entre la demostración, la didáctica [doctrinaria] y la sofística [...]. Las pruebas de los mutakallimūn están tomadas de proposiciones contrarias a la naturaleza perceptible del ser, de manera que [para validarlas] necesitan apelar al recurso de que nada tiene una naturaleza fija (Maimónides, 1983, 200-201).

h) Los mutakallimūn yerran también en el problema de la índole ontológica de las privaciones:

> Los mutakallimūn [...] en orden a lo inexistente solamente se imaginan el no ser absoluto; pero las privaciones de capacidad no las consideran como tales. Piensan que la privación y la capacidad, por ejemplo, la ceguera o la vista, la muerte o la

vida, deben ser consideradas como dos cosas opuestas, al igual que el calor y el frío; por lo cual afirman paladinamente que lo inexistente no necesita de agente, porque sólo el acto requiere de modo imperativo un agente, lo que en parte es exacto. Sin embargo, pese a esta afirmación, aseguran que Dios es quien ciega, ensordece y aquieta lo que se agita, dado que tales privaciones, según ellos, son realidades (Maimónides, 1983, 397-398).

i) Al negar el principio general de causalidad, los mutakallimūn conducen al extravío en los órdenes lógico y ontológico:

> [Algunos mutakallimūn] sostienen que nada hay, ni en lo universal ni en lo particular, que se deba en modo alguno a la causalidad porque todo obedece a una voluntad, una intención y un régimen [...] Tal es la doctrina de la secta islámica de la Aš'arīya, y de ella se siguen incongruencias importantes, que pesan [también] sobre sus seguidores obligados a aceptarlas [... Así] afirman [que] no fue el viento quien hizo caer las hojas, sino que cada una cayó por juicio y decreto de Dios, que es quien motivó la caída en tal momento y lugar, de tal manera que no pudo aquel adelantarse ni retrasarse, ni producirse en lugar distinto, porque desde la eternidad estaba así decretado. Acordes con esta opinión, se han visto obligados a admitir que todo movimiento y reposo de los animales estaba predestinado, y que el hombre carece en absoluto de capacidad para hacer o rehusar una cosa. Síguese asimismo de esta opinión la desaparición del concepto de posible en orden a tales cosas, hasta tal punto que todas ellas son o necesarias o imposibles (Maimónides, 1983, 420-421).

j) Además, las negaciones anteriores vienen a destruir la finalidad misma de las obras de Dios:

> Se deduce de esta opinión [de la Aš'arīya] que las obras de Dios, ¡exaltado sea!, adolecen de la falta de finalidad [...] Si vemos a un ciego de nacimiento o un leproso a quienes no podemos imputar pecado alguno anterior que les haya hecho acreedores a ello, debemos decir: Dios lo ha querido así [...]. Y ello no implica injusticia alguna, dado que en su sentir es lícito a Dios castigar a quien no ha delinquido y colmar de beneficios a un pecador (Maimónides, 1983, 421).

En resumen, aparte del error de origen y de su inutilidad para la *sapientia* rabínica, los mutakallimíes profesan doce principios erróneos: existencia de los átomos, vacío, el tiempo se compone de instantes, la sustancia es inseparable de los accidentes, los accidentes radican en el átomo y son inseparables, el accidente no dura

más de dos instantes, los accidentes positivos y las privaciones tienen igual modo de ser y son accidentes reales, la forma física es un accidente, un accidente no puede ser soporte de otro, lo posible no debe ser considerado mediante la correlación existente entre el ser y la representación mental, nada importa que existan simultáneamente cosas infinitas o que se las suponga compuestas de ser y no ser, y los sentidos no pueden ser normas de juicio (Maimónides, 1983, 211-212).

VII. LAS FUENTES FILOSÓFICAS DE MAIMÓNIDES

Maimónides se considera peripatético y seguidor de Aristóteles, pero entendiendo como tal al medieval. Los filósofos modernos, los falāsifa, que más influyeron en él fueron al-Fārābī y Avempace. Uno de sus maestros fue Ŷābir b. Aflaḥ de Sevilla, «con cuyo hijo me relacioné». Avempace es tratado de eximio y de uno de cuyos discípulos recibió lecciones. Los autores y obras más citados por Maimónides son, en orden decreciente: Aristóteles, los mutakallimíes, Mu'tazila, la agricultura nabatea, Alejandro de Afrodisia, Platón, al-Fārābī, Avempace, Galeno, Tolomeo, Aš'arīya, Avicena, Averroes, Epicuro, Ṯabīt b. Qurra. Entre los citados alguna vez deben destacarse las referencias a Demócrito, Euclides, Ibn Aflaḥ, Juan Filópono, Lucrecio, Pitágoras, Rāzí, los Sofistas y Temistio.

Aristóteles es el guía del pensamiento filosófico:

> Los libros de Aristóteles son raíz y fundamento de todos los libros de ciencias actuales; mas no son comprensibles [por sí solos], como antes hemos dicho, salvo [acompañados] de sus comentarios, como el comentario de Alejandro [de Afrodisia], el de Temistio o la exposición de Averroes. Aparte de las obras mencionadas, los libros de Empédocles, Pitágoras, Hermes [Trimegisto] y Porfirio pertenecen a la filosofía antigua y no conviene perder el tiempo con ellos. Las ideas de Platón, el maestro de Aristóteles, expuestas en sus libros y escritos, son profundas y sugestivas; pero hay otros que también satisfacen al hombre ilustrado, puesto que los libros de su discípulo Aristóteles proporcionan [también] información de todo cuanto se escribió anteriormente. Su opinión, me refiero a la de Aristóteles, es la mejor de [todo] el saber humano, salvo la de quien recibe la inspiración divina y alcanzó el grado de la profecía, que es el escalón más alto (*Carta a Samuel b. Tibbón*: Valle, 1989).
>
> En su lugar ya te dije cuanto se puede afirmar acerca de la opinión de Aristóteles respecto del origen del mundo, mos-

trando algunos de sus aspectos y exponiendo numerosas objeciones a la opinión de quienes afirman que el relato [bíblico] de la creación permite [la teoría del cosmos aristotélica]. La teoría de la eternidad del cosmos suscita más objeciones que las que puedan hacerse a la teoría de la creación del mundo (*Carta a R. Hasdai ha-Leví*: Valle, 1989, 43).

[Pero], ten cuidado de no consultar las obras de Aristóteles, a no ser en sus comentarios, el comentario de Alejandro [de Afrodisia], el comentario de Temistio o el comentario de Averroes (*Carta a Samuel b. Tibbón*: Valle, 1989, 33).

Como comentarista prefiere, sobre todo, a al-Fārābī:

Como norma general debo decirte que no estudies obra alguna de lógica, salvo la compuesta por Abū Naṣr al-Fārābī, porque cuanto ha escrito en general y especialmente el *Séfer ha-hathalot ha-nimsaot* (*Libro de los principios de lo existente*) es harina de flor. Cabe que un hombre comprenda y se ilustre por medio de sus palabras, pues fue un hombre destacado por su sabiduría. Igualmente Abū Bakr b. al-Sa'ig [b. Bāŷŷa] fue un gran filósofo; sus palabras y sus escritos todos son correctos para el que entiende y rectos para los que procuran conocimiento (*Carta a Samuel b. Tibbón*: Valle, 1989, 33-34).

En cuanto a Avicena, tiene sus reservas:

Los libros de Avicena, a pesar de su fino análisis y su reflexión sutil, no igualan los de Abū Naṣr al-Fārābī, aunque se trate de obras provechosas y él sea un hombre cuyas palabras merecen tu interés y sobre cuyas obras debes reflexionar (*Carta a Samuel b. Tibbón*: Valle, 1989, 34).

Estas reservas pueden proceder de los escritos avicenianos sobre el destino del hombre:

[El gaon] Rabenu Samuel ha-Leví [...] de Bagdad [... consideraba] a los mutakallimíes como los más sabios de los filósofos, aunque no conocía los métodos mediante los cuales los filósofos distinguen [los conceptos] de necesario, imposible y posible. Citaba también textos sacados del *Libro de la retribución* [= *Libro de la adquisición de la bienaventuranza*] de Avicena (*Carta sobre la resurrección de los muertos*: Valle, 1989, 71).

Los escritos de Averroes le llegaron tarde, aunque los leyese rápidamente y los recomendase:

> En este período de tiempo me ha llegado todo cuanto escribió Averroes sobre los libros de Aristóteles, excepto *Del sentido y de lo sensible*. Me parece [a primera vista] que ha acertado, pero hasta ahora no he encontrado ningún momento libre para leer sus libros [con detenimiento] (*Carta a R. Yosef bar Yehudá* [posterior a 1190]: Valle, 1989, 71).

Su juicio es muy duro sobre otros autores que considera como no peripatéticos:

> En cuanto a los libros que mencionas como estando en tu poder, el *Séfer ha-tapuah* y el *Séfer bet ha-zahab* son todos quiméricos, fantasiosos y vanos. Ambos libros pertenecen a los libros atribuidos a Aristóteles, pero no son suyos. El libro *Ḥokma elohit* [*La sabiduría divina*] compuesto por Rāzí le pertenece, pero carece de interés, ya que Rāzí solo fue médico. Igualmente el *Séfer ha-gebulīm* [*Libro de las definiciones*] y el *Séfer ha-yesodot* [*Libro de los elementos*], que compuso Isaac Israelí, son también quiméricos, fantasiosos y vanos, porque Isaac Israelí también fue exclusivamente médico. Sin embargo, el *Séfer ha-'olīm ha-qatan* (*Microcosmos*) compuesto por R. Yosef ha-Saddiq, no lo he visto; pero conozco a la persona, hemos conversado y debo reconocer su valía extraordinaria y la excelencia de su obra (*Carta a R. Samuel b. Tibbón*: Valle, 1989, 33).

VIII. LA METAFÍSICA COMO CENTRO DE LA FILOSOFÍA

El verdadero saber es el metafísico, raíz y cima de la sabiduría; pero resultaría muy peligroso comenzar el estudio por dicho saber, aunque sea su más alto grado.

> Has de saber [...] que, mientras sólo te ocupas de las ciencias matemáticas y de la lógica, eres de los que dan vueltas en torno a la morada y buscan la entrada [...] Una vez comprendidas las materias de la física, ya has penetrado en la mansión y te paseas por el zaguán. Finalmente, después de haber terminado las ciencias físicas y estudiado la metafísica, has comparecido ante el soberano [...] Este último grado es el de los auténticos sabios [...] Aquellos que [...] ocupan su pensamiento solamente en Dios [...], se encuentran en el salón o sede del soberano: es el grado de los profetas (Maimónides, 1983, 548-549).
>
> Sería muy arriesgado empezar por dicha ciencia, me refiero a la metafísica [...] Las causas que cohíben la iniciación de la enseñanza por los temas metafísicos [...] son cinco

> [...]: dificultad, sutileza y profundidad de la materia en sí misma [...], común impericia mental en los comienzos [...], larga duración de los estudios preparatorios, [... las diferentes] disposiciones naturales [...] y el cuidado requerido por los menesteres corporales [... familiares, etc.] El estudioso debe conocer [...] que los puntos sobre los que reina tal perplejidad son muy numerosos en el ámbito de la metafísica, pocos en la física y nulos en la matemática [... y ello por la complejidad de los temas y términos...]
>
> [Así] Alejandro de Afrodisia afirma que las causas de disentimiento de determinadas cuestiones son tres: la primera, el afán de sobreponerse y primar que impiden al hombre la percepción de la verdad en su autenticidad; la segunda, la sutileza y obscuridad del objeto debatido y la dificultad de captarlo; y la tercera, la ignorancia del precepto y su impericia en aprehender aquello que es perceptible [...] Hoy día se aduce una cuarta causa, no mencionada por aquel, porque a la sazón no existía, y es la costumbre y educación [religiosas], dado que es connatural en el hombre sentir apego y atracción hacia aquello que le es familiar [...], en tanto que siente repulsión hacia las opuestas [...] Todo ello por rutina y educación respecto a textos que son objeto de veneración y creencia (Maimónides, 1983, 111-118 y 108).

IX. FILOSOFÍA Y PROFECÍA

Como la *sapientia* judía arranca de la profecía conviene saber que la filosofía y la profecía son dos modos de una misma sabiduría. La profecía presenta cuatro modos: una especial ayuda divina, la inspiración en estado de vigilia, la visión en sueños y la escucha del ángel.

> Las opiniones vulgares concernientes a la profecía [...] son tres [: la de los paganos, que] coincide con la de ciertos sectores dentro del vulgo de nuestra religión [...]; la de los filósofos, consistente en que la profecía implica cierta perfección en la naturaleza humana, pues ningún hombre puede alcanzarla sino mediante el ejercicio que hace pasar a acto lo que la especie encierra en potencia [...]; y la de nuestra Ley y principio de nuestra religión, idéntica a dicha opinión filosófica, salvo en un punto [...]: que quien sea apto y se haya preparado para la profecía, sin embargo, puede no llegar a ser profeta, pues ello depende de la voluntad divina (Maimónides, 1983, 337-338).
>
> [Por tanto,] la profecía es una emanación de Dios, ¡exaltado sea!, mediante el intelecto agente sobre la facultad racional, en primer término, y seguidamente sobre la imaginati-

va, constituyendo el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie [...] Si tal emanación del intelecto agente se derrama únicamente sobre la facultad racional [...] constituye la clase de los sabios especulativos (Maimónides, 1983, 344-348).

X. DIOS Y LA CREACIÓN

La *sapientia* judía considera que la doctrina filosófica, fundamental es acerca de Dios y su relación con el mundo. En este problema, los filósofos y los teólogos especulativos presentaban doctrinas encontradas entre sí y con la sabiduría escrituraria.

Los filósofos, como sabes, llaman a Dios, ¡exaltado sea!, causa o fundamento primero; pero los llamados mutakallimíes rehuyen con todo empeño tal denominación y le llaman agente. Piensan que existe diferencia entre decir causa y fundamento o decir agente [...] Semejante punto de vista es propio de quien no distingue entre lo que está en potencia y lo que se manifiesta en acto [...] Lo que indujo a los filósofos a llamar a él, ¡exaltado sea!, fundamento y causa, en vez de agente, no fue su famosa teoría sobre la eternidad del mundo, sino otras razones. [...] La física nos enseña que existen diversas causas [...] y que estas son cuatro: materia, forma, agente y fin; y que unas son próximas y otras remotas; cada una de estas cuatro se denomina causa y fundamento. Entre dichas opiniones, una que no discuto es que Dios, ¡exaltado sea!, es fundamento y causa [...] y, por tanto, agente, forma y fin del mundo (Maimónides, 1983, 189-190).

Maimónides se alinea con los filósofos, salvo en el problema de la temporalidad o eternidad de la creación:

Las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad, han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo [...], a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera puede minar [...] En cambio, las pruebas de los mutakallimíes están tomadas de proposiciones contrarias a la naturaleza visible del ser [...] Al hablar de la creación del mundo, te dedicaré un capítulo donde expondré una demostración atinente a esta cuestión, llegando a la meta anhelada por cualquier mutakallimí, mas sin negar por ella la naturaleza del ser, ni oponerme a Aristóteles en nada de lo demostrado por él (Maimónides, 1983, 201).

Tres son las teorías profesadas acerca de la eternidad o creación del mundo [...]: la primera es la de aquellos que

> aceptan la Ley de Moisés, nuestro maestro, ¡sobre él la paz!, consistente en que el mundo en su conjunto [...] fue producido de la nada simple y absoluta; y que Dios [...] produjo todos los seres tal como son, por su libre voluntad y beneplácito [...] La segunda opinión es la de todos los filósofos de quienes tengo noticia y cuyos discursos me son conocidos [...], que admiten una materia tan eterna como Dios [...] La tercera es la de Aristóteles, sus seguidores y comentaristas de sus obras, que afirman [...] que nada material puede producirse sin materia, pero defienden al propio tiempo que el cielo no está sujeto en modo alguno a generación y corrupción (Maimónides, 1983, 276-277).

Para salvar la raíz bíblica de la idea de una creación temporal del mundo, sin por ello desmentir a Aristóteles, la doctrina de la creación eterna la atribuye a al-Fārābī:

> En Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo de conformidad con su opinión [...]; los argumentos y pruebas por él alegados no pasan de ser simples ocurrencias mentales [...] Todas las sectas e incluso los filósofos, se han dejado alucinar por la pasión, al extremo de pretender que Aristóteles formuló una demostración al respecto [...] A mí no me cabe duda que cuantas opiniones planteó Aristóteles sobre estas materias [...] no son susceptibles de demostración, ni pensó jamás Aristóteles que tales razonamientos constituyeran una prueba (Maimónides, 1983, 283-284).
>
> [Fue al-Fārābī quien afirma que Aristóteles nunca había hablado de la eternidad del mundo. Pero...] del sistema de Aristóteles, y de cuantos profesan la eternidad del mundo, se deduce claramente que, en su sentir, este universo emanó del Creador por necesidad (Maimónides, 1983, 293).

El sabio judío debe partir de la procedencia del universo de Dios, fundada en la prueba sacada de la contingencia de las cosas: no puede haber más que un ser necesario; la multiplicidad de los seres, aun de los inmateriales, sólo se explica si uno es la causa de otro. Por consiguiente, todo tiene su origen en Dios, hasta los motores inmateriales de las esferas celestes. El mundo no podría existir si no hubiese un ser cuya esencia excluyera la no-existencia. En efecto, la existencia, que para todos los seres es algo sobreañadido a la esencia como un determinante accidental, en Dios es idéntica a su esencia. Esta primera causa es de una simplicidad absoluta; excluye toda determinación, tanto real como de razón, y cuanto han dicho sobre ello los mutakallimíes es pura palabrería:

> Ya afirmaron algunos pensadores [mutakallimíes] que los atributos de Dios no son ni su esencia ni algo fuera de ella, lo que coincide con lo dicho por otros, a saber: que las condiciones, pues así se designan a los universales, no son existentes o no existentes; análogamente a lo aseverado por algunos otros al declarar que la sustancia simple o átomo no se encuentra en un lugar determinado, si bien ocupa un espacio limitado, y que en el hombre no se da una acción, pero sí su adquisición. [...] Sin embargo, [...] tales afirmaciones se mantienen por la palabrería y falaces imágenes; y se sostienen con frases declamatorias, inventivas y copiosos métodos usurpados a la dialéctica y sofística (Maimónides, 1983, 146).

XI. LOS ATRIBUTOS Y LA ESENCIA DIVINA

Respecto de Dios, toda afirmación *sensu stricto* es imposible, pues significaría un juicio con su sujeto y su predicado; pero las cualidades que pudiéramos predicar de Dios no pueden ser distintas de su esencia porque entrañan una pluralidad. Por otra parte, tampoco podrían ser idénticas a su esencia si eran auténticas determinaciones. La esencia divina no puede ser definida (definir es determinar, limitar), ni descrita (describir es enumerar y solamente se enumera una esencia compuesta). Por consiguiente, la fórmula «los atributos son idénticos a la esencia divina» es inadecuada; ni siquiera la unidad y la existencia son determinaciones separables de su esencia. Dios es diferente de toda cosa y excluye toda comparación. Solamente podemos enunciar de Dios las actividades que de él proceden; no puede ser conocido más que como causa suprema del ser.

Con esta argumentación Maimónides invalida la tesis del kalām y de algunos de los falāsifa, pero también pone en un brete las teorías rabínicas. De aquí la necesidad de interpretar los antropomorfismos, las antropopatías y las nominaciones divinas de la Biblia, que serían negaciones enunciadas afirmativamente y se refieren, no al ser, sino al hacer de Dios; pero se trata, en última instancia, de precisar lo que se puede saber de Dios. Estos atributos de acción u operativos no implican multiplicidad en la esencia divina; lo que designamos con el nombre de atributos de acción son los diversos aspectos de su actividad; al llamarlo incausado lo separamos de la totalidad del ser; al decir que existe, excluimos de él la no existencia; al proclamarlo uno, lo ponemos al margen de toda multiplicidad. Entendido así, Maimónides se adhiere a la opinión de los filósofos:

> Ya conoces la famosa proposición enunciada por los filósofos respecto a Dios, ¡exaltado sea!, a saber: que él es el intelecto, el inteligente y los inteligibles y que estas tres nociones en él, ¡exaltado sea!, constituyen una sola cosa sin multiplicidad alguna [...] Has de saber que el hombre, antes de excogitar una cosa, es inteligente en potencia y, cuando ya ha pensado algo [...], entonces ha pasado a inteligente en acto [...] El entendimiento no es otra cosa sino el objeto intelectualmente cognoscible [...] La cosa inteligible es la forma abstracta [...], idéntica al entendimiento realizado en acto; y no hay dos cosas, entendimiento y forma pensada [...], dado que el entendimiento en acto no es sino lo que se ha pensado [...] El sujeto cognoscente es, sin duda alguna, el entendimiento realizado en acto (Maimónides, 1983, 186-187).

La teoría negativa de los atributos no contradice ni es obstáculo a la ciencia divina que afirmamos de Dios. Dios es el pensamiento supremo; pero en todo pensamiento en acto, el pensar, el sujeto pensante y el objeto pensado son una misma cosa. Como Maimónides tiene que mantener la doctrina bíblica de la omnisciencia divina, la ciencia de Dios se extiende a todos los seres generales y particulares, aunque, a decir verdad, no tiene de común más que el nombre con la ciencia humana. La negación de toda determinación positiva expresa la plenitud del ser y de la conciencia. Ni siquiera hay que plantear la cuestión de por qué la voluntad de Dios obra en un momento con exclusión de otro; ella permanece idéntica a sí misma en virtud de su espontaneidad, aun en el caso de que elija un momento concreto para la acción.

Igualmente debe ser rechazada la teoría emanantista; ningún elemento del mundo puede ser necesario, puesto que nada hay que no pudiera haber sido diferente de como es. Lo que de aquí se concluye no es la dependencia de la voluntad divina, como quería el kalām aš'arī, sino la insuficiencia de la teoría de la emanación. Aunque Maimónides no lo diga, la *sapientia* judía le obliga a recurrir al sentimiento religioso, que inclina la balanza exigiendo un Dios superior a la naturaleza, pues toda la finalidad cósmica está ordenada a otra intención: la voluntad divina. En este sistema, la emanación es el agente de unión del gobierno que Dios ejerce sobre el mundo. Las subsistencias inmateriales, que no pueden ser individualizadas por la materia, difieren entre sí condicionándose mutuamente, procediendo unas de otras; pero la creación siempre es un acto libre de la voluntad divina. Con esta intervención de Dios en el mundo se hace posible el milagro, que forma parte de la organización del cosmos desde la creación. Esto no obsta para que Maimónides someta la mayor parte de los

milagros bíblicos a una interpretación alegórica o los explique como una experiencia interna de la imaginación profética. El profeta no es el autor del milagro; sería, más bien, el que ve de antemano un hecho (ya predeterminado) que él no ha provocado.

XII. LA SABIDURÍA FÍSICA

La *sapientia* judía había realizado una profunda teoría de la creación y un buen judío no puede prescindir del capítulo I del *Génesis* ni siquiera de su *ordo rationis*. La ciencia divina es incomprensible para la mente humana y no opera exactamente ni como la definen los filósofos, que son los más acertados, ni mucho menos como piensan los aš'aríes y la Mu'tazila. Conviene afirmar que el hombre no es la causa final del universo y que éste, tras de creado, manifiesta la sabiduría divina mediante su modo de ser físico. La materia en sí es una privación, un velo que oculta el verdadero ser[5], al igual que la ignorancia es la privación del ser de la verdad. La materia informada ya no es mera privación y se organiza en las formas de las esferas.

> El número de las esferas que circundan el universo no puede en modo alguno ser inferior a dieciocho [incluyendo las excéntricas], si bien entra en lo posible que sea superior; es una cuestión a examinar, como igualmente si hay epiciclos que no rodean al mundo.

Para Aristóteles los motores podían ser cincuenta y los falāsifa afirmaban que eran diez, siendo el décimo el entendimiento agente. Dichas esferas están dotadas de alma, pero de un tipo que en nada se parece a las almas animal y humana. Por eso Aristóteles identificaba a los ángeles de los judíos con las inteligencias separadas (cf. Maimónides, 1983, 256-267). Así la ciencia divina se extiende incluso a las cosas particulares y tiene un carácter individual respecto a la especie humana. Esta providencia de que es objeto el hombre se lleva a cabo por la unión del

5. Maimónides dice que Salomón comparó la materia con una casada adúltera; pero en *Proverbios* (6.26) lo que se dice es: «Pues si la ramera busca un pedazo de pan, la casada va a la caza de una vida preciosa». El texto de las *Enneadas* (II, 4) que maneja Avicena dice: «La materia es la pobreza [...] en sabiduría, en virtud, en belleza, en forma, en calidad, ¿cómo podría no ser deforme, absolutamente fea, totalmente mala?». Avicena (*'Išq*, II, 73) escribe: «pues la materia es semejante a la mujer vil y deshonrada, de la que se tiene piedad, porque su fealdad es notoria: siempre que retira su velo, oculta sus defectos físicos con su mancha moral». Pienso, pues, que Maimónides lee el texto de Salomón desde la interpretación aviceniana.

entendimiento humano con el mundo inteligible y con Dios; y depende del grado de perfección alcanzado por el mortal.

> Los filósofos, antiguos o modernos, afirman que en el hombre se dan cuatro clases de perfecciones. La primera [...] es la perfección como posesión [de todo tipo de bienes ...], la segunda [...] es la perfección y complexión del cuerpo [...], la tercera [...] es la perfección [...] de las cualidades morales [...] y la cuarta clase constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales [...], fin último del hombre [...] y por ella alcanza la inmortalidad [...] También los profetas nos han expuesto y explicado estas mismas cuestiones (Maimónides, 1983, 560-562).

En un grado particularmente intenso de esta unión nos encontramos en presencia de la inspiración profética. A partir de un cierto grado de perfección intelectual, el entendimiento agente ilumina al sujeto de una manera especial. Esta iluminación puede afectar al entendimiento humano, lo que le confiere una actitud adivinatoria. La profecía es la acción conjunta del entendimiento agente sobre las dos facultades mentalizadas, mientras que los otros, inspirados o iluminados, se benefician solamente de una de las dos iluminaciones. Por tanto, se es filósofo o se es adivino.

En resumen, el fin último del mundo es la voluntad divina: Dios ha querido al mundo en su totalidad; si algunas de sus partes existen en función de otras, éstas serán fines particulares y no últimos.

XIII. LA VIDA ÉTICA

La perfección humana es de orden contemplativo y espiritual; la moralidad empieza por ser un medio que favorece la marcha hacia esta perfección. La diferencia entre la ley divina y la humana reside en el hecho de que la primera no se contenta con procurar al hombre el bien material y el reglamento de sus relaciones mutuas, sino que lo conduce a la verdad e ilumina su espíritu. La moralidad es, pues, un factor de disciplina social y sirve, además, para librar al hombre del dominio de las pasiones, creando el clima favorable a la función del entendimiento. Esta idea, procedente de la concepción aristotélica de la eudemonía del conocimiento, ha sido interpretada por Maimónides en un sentido religioso: es la vida del varón justo bíblico. Igualmente, el carácter natural de la comunidad humana, basado en el segundo capítulo del *Gé-*

nesis, se identifica con la idea platónica: «Claramente se ha proclamado que el hombre es por naturaleza un ser sociable y esto le impone vivir en comunidad» (Maimónides, 1983, 354).

Sobre este sentido bíblico-peripatético se levanta la ética de Maimónides, que culmina con la imitación de Dios, el más alto grado de moralidad; pero no se trata de la unión mística, aunque la piedad de Maimónides tenga una huella innegablemente contemplativa. El conocimiento moral lleva a la visión beatífica; la vida del bajo mundo no tiene ante ella más que un valor relativo. Sin propugnar nunca una ascesis total, enseña un programa muy afín a la condición social del pueblo judío y a su situación en el mundo medieval; lo que pudiéramos llamar un justo medio en la abstinencia dentro del mundo: purificarse en medio del mundo, aislándose dentro del propio corazón; pero sin renunciar a la lucha y a las funciones, deberes y usos que impone la vida.

La ética de Maimónides corresponde a su condición de ciudadano. Así dice que «los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres y mal alimentados, sienten desagrado por las ciudades, desdeñan sus atractivos y prefieren el medio al que están habituados» (Maimónides, 1983, 108). En otro lugar insiste en el tema: «unos [hombres] son ciertamente semejantes a las bestias del campo, otros a las fieras; a los que el varón perfecto y retirado no presta atención» (Maimónides, 1983, 346). El carácter ciudadano, que reconoce los atractivos de la vida urbana, aparece a la hora de explicar el tabú del cerdo:

> En todo lo vedado [a los judíos], solamente el cerdo y la grasa no son condenados por nocivos [...] La razón principal de que ante la Ley sea abominable, es que este animal es muy sucio y se alimenta de cosas mugrientas [...]; si se admitiese como alimento la carne de cerdo, las calles e incluso las casas serían más hediondas que las cloacas, como se ve ahora en el país de los francos (Maimónides, 1983, 531).

Una curiosa racionalización aparece al tratar de la supuesta orientación del Templo hacia el oeste. El gran pensador sefardí escribe:

> Sabido es que los paganos procuraban construir sus templos y erigir sus ídolos en el lugar más alto que encontraban [...] Por lo mismo, nuestro padre Abraham eligió el monte Moria [...] y proclamó la unidad de Dios, designó la alquibla y la fijó hacia Occidente [...] Como entonces era opinión muy difundida que debía rendirse culto al Sol, considerado como

> Dios, indudablemente todo el mundo se volvía hacia Oriente al hacer la oración. Nuestro padre Abraham tomó como alquibla [...] el lado oeste con el fin de volver la espalda al Sol (Maimónides, 1983, 512).

El excepcional papel de Maimónides en el pensamiento judío creó de hecho una situación tan rica como conflictiva. Los judíos andalusíes advirtieron que ir más allá de Maimónides era peligroso, como viene a decir Ibrāhīm b. Dāwūd de Toledo (hacia 503/1110 - 575/1180), fiel continuador del pensamiento de Avicena. Sin embargo, Levi b. Gerson de Bagnols, llamado Gersónides (686/1288 - 744/1344) estará ya muy influido por Ibn Rušd.

Ningún pensador judío, ni del Medioevo, ni de la Modernidad, ni del pensamiento contemporáneo podrá escapar del diálogo, positivo, los más, negativo, los menos, con Maimónides. Muchos pasaron en su vida por las mismas dificultades, huidas, persecución, disimulo, destierro, que el gran pensador sefardí. Todos, hasta hace medio siglo, tendrán que meditar desde una patria adoptiva, a veces tan querida por ellos, como Sefarad, como ésta al final madrastra cruel; y aún hoy los más viven fuera de Israel. Que se sientan o no perplejos, afirmen o nieguen estar necesitados de una *Guía de Perplejos*, es problema personal de cada una de las mentes pensantes. Pero si se plantea el tema, el recurso positivo o negativo a Maimónides es inevitable.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1986), *Maimónides y su época*, Madrid.

Bacher, W.; M. Braund y D. Simonsen (eds.) (1988), *Moses ben Maimon Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig.

Baneth, D. Z. (1941), «Le-Terminologia ha-Filosophit šel ha-Rambamu-le-Targumo»: *Tarbiz* 13, pp. 37-47.

Baneth, D. Z. (1985), *Iggerot ha-Rambam*, Jerusalén.

Bar-Joseph, M. (1970), *Cartas y testamento de Maimónides*, Tel Aviv (en hebreo).

Berman, L. V. (1959), *Avempace y Maimónides, un capítulo de la historia de la filosofía política*, tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén (en hebreo).

Blau, J., R. (1957-1961), *Moses b. Maymón*, Responsa, Jerusalén.

Blumberg, H. (1971), «The separate Intelligences in Maimonides' Philosophy»: *Tarbiz* 40, pp. 216-225.

Blumenthal, D. R. (1979), «Was there an Eastern Tradition of Maimoniden scholarship?»: *REJ* 138, pp. 57-67.

Breslauer, S. D. (1980), «Philosophy and Imagination. The Politics of Phrophecy in the Wiew of Moses Maimonides»: *JQR* 70, pp. 153-171.

Chapira, B. (1935), «Textes inédits de Maimonides I. Un autographe de Maimonide»: *REJ* 99, pp. 8-19.
Cruz Hernández, M. (1988), «Los tres exilios (de Sefarad, de al-Andalus y de Jerusalén) de Mosé ben Maymūn (Maimónides)»: *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española*, pp. 15-22.
Cruz Hernández, M. (1991), «Maimónides como faylasūf», en Id., *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba, pp. 79-93.
Cruz Hernández, M. (1986), «Maimónides pensador medieval», en Id., *Maimónides y su época*, Madrid, pp. 33-49.
Cruz Hernández, M. (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid.
Davidowitz, H. S y D. H. Baneth (1939), *Peraqīm be-Haslahá ha-Meyuhasīm le-Rambam*, Jerusalén.
Davidson, H. A., *Proofs for Eternity. Creation and the Existence of Godin Medieval islamic and Jewish Philosophy*, Nueva York-Oxford, 1981.
Diesendruck, Z. (1937-1938), «On the date of Completion of the Moreh Nebukim»: *HUCA* 12-13, pp. 461-487.
Efros, I. (1937), «Millot hattegyon Maimonides Treatise on Logic»: *PAAJR* 8, pp. 1-135, trad. hebrea; pp. 1-65 trad. inglés.
Efros, I. (1960), *Philosophical Terms in the Moreh Nebukhim*, Nueva York.
Elbogen, I. (1935), *Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und anderen Quellen etc.*, Berlín.
Faur, J. (1978), *Estudios sobre la Misné Torá*, Jerusalén (en hebreo).
Forchheimer, P. (1974), *Living Judaism. The Mishna of Avoth with the Commentary and Selected Other chapters of Maimonides*, Nueva York.
Freimann, A. (1934), *Moses ben Maimon. Responsa*, Jerusalén.
Friedlaender, I. (1908), «Ein Autograph des Maimonides»: *MGWY* 52, pp. 408-420.
Friedlaender, I. (1915-1916), «Note on An Autograph Responsum of Maimonides»: *JAR* 6, pp. 558-589.
Friedman, M. A. (1977), «Three New Fragments from the Response of Maimonides»: *Tarbiz* 16, pp. 145-149.
Funk, Y. (1904), *Séfer Moré Nebujīm*, Vilna.
Gandz, S., «Date of the Composition of Maimonides Code»: *PAAJR* 17 (1947-1948), pp. 1-7.
Geiger, A., *Moses ben Maimon Studien*, Breslaw, 1850.
Giladi, A. (1979), «Breve nota acerca del posible origen del título Moré Nebujīm»: *Tarbiz* 48, pp. 346-347.
Goitein, S. D. (1980), «Maimonides, Man of action. A revisión of the Masters Biography in Light of the Geniza Documents», en *Homenaje a G. Vajda*, Lovaina, pp. 155-167.
Gonzalo Maeso, D. (1993), «Introducción», en Maimónides, *Guía de Perplejos*, Madrid.
Guttmann, J. *et al.* (1908-1914), *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig,-1914.

Halkin, S. (1985), *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, Filadelfia.
Halkin, S. (1957), *Moses Maimonides Epistle to Yemen: The Arabian Original and the three Hebrew Versions*, ed. con trad. inglesa de B. Cohen, Nueva York.
Hartman, D. (1976), *Maimonides, Torah and Philosophic Quest*, Filadelfia.
Holzer, J. (1901), *Mose Maimuni's Einleitung zu Chelek*, Berlín.
Hulster, J. (1983), *Moïsẹ Maïmonide Epîtres*, París.
Husik, I. (1916), *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York.
Klar, B. (1945), *Rabbi Maimon ha-Dayyān Abi ha-Rambam. Iggerit ha-Nehama*, Jerusalén.
Klein-Braslavy, S. (1978), *La interpretación de la historia de la creación de Maimonides*, Jerusalén (en hebreo).
Lerner, R., y M. Mahdí (eds.) (1983), *Medieval Political Philosophy*, Nueva York.
Maimónides (1983), *Guía de perplejos*, trad. Gonzalo Maeso, Madrid, reed. en Trotta, Madrid, 1994.
Margoliouth, G. (1898-1899), «Responses of Maimonides in the Original Arabic»: *JQR* 11, pp. 539-580.
Mejerhof, M. (1966), «The Medical Work of Maimonides», en E. Baron (ed.), *Essays on Maimonides*, Nueva York, pp. 265-299.
Munk, S. (1988 [1859]), *Melanges de philosophie juive et arabe*, Paris.
Nikiprowetzky, V. Z. A. (1961), *Maimonides. Livre de la connaissance*, Paris.
Peláez del Rosal, J. (ed.) (1991), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba.
Pines, S. (1981), «Les limites de la métaphysique selon Al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: surces et antithèsis, etc»: *Miscellanea Medievalia* 13, pp. 211-225.
Pines, S., «The Limits of Human Knowledge according Al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonide», en S. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I, pp. 82-109.
Rabinowitz, M. A. (1976), *Maimonides, Iggerot*, Jerusalén.
Reines, A. J. (1970), *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinatti.
Rosin, D. (1876), *Die Ethik Maimonides*, Breslaw.
Rosner, F. (1981), *Maimonides' Commentary in the Mishnah. Tractate Sanhedrin*, Nueva York.
Rosner, F. (1971), *The Medical Aphorism*, Nueva York.
Roth, N. (1985), *Maimonides. Essays and Texts 850th. Anniversary*, Madison.
Scheiber, A. (1979), «Ein unbekannter Brief Moses Maimunis», en *Geniza Studies*, Hildesheim, 1981, pp. 195-207.
Simonsen, D., «Arabic Responses of Maimonides»: *YQR* 12 (1899-1900), pp. 134-138.

Sirat, C. H. (1985), *History of Jewish Philosophy in the Midle Age*, Cambridge/París.
Sirat, C. H. (1947), *La philosophie juive médièvale en terre de l'islam*, París.
Steinschneider, M. (1893), *Die hebraeischen Übersetzungen des Mitter lalters und die Jüden als Doltmetscher*, Berlín.
Stitskin, L. D. (1977), *Letter of Maimonides*, Nueva York.
Strauss, L., «Maimonides' Statement on Political Science»: *PAAJR* 22 (1953), pp. 115-130.
Vajda, G. (1947), *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, París.
Valle, C. del (1989), *Cartas y testamento de Maimónides* (1138-1204), Córdoba.
Valle, C. del (1981), *La Misná*, Madrid.
Weil, G. (1953), *Maimonides. Über die Lebensdauer*, Basilea.
Weiss, R. y Ch. Butterworth (1975), *Ethical Writings of Maimonides*, Nueva York.
Wolf, J. (1927), *Les huit chapîtres de Maimonide ou introduction à la Mischna d'Aboth*, París.
Wolfson, H. A. (1973), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge MA.
Wolfson, H. A. (1976), *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge MA.
Yellin, D., e I. Abraham (1903), *Maimonides*, Londres.

EL NUEVO PENSAMIENTO O EL RENACIMIENTO DEL PENSAMIENTO JUDÍO EN EL SIGLO XX

Reyes Mate

1. El *Nuevo Pensamiento* es el nombre que Franz Rosenzweig da a un ambicioso pensamiento innovador que viene de Jerusalem y no de Atenas. Por extensión puede significar a un conjunto de filósofos judíos, autores del renacimiento del pensamiento judío contemporáneo, tales como el último Hermann Cohen, Martin Buber, Gershon Scholem o, a su modo, Walter Benjamin[1].

Corre el año 1916. Franz Rosenzweig, un judío alemán hegeliano cuya tesis doctoral ha versado sobre *Hegel y el Estado,* discute con otro judío, Eugen Rosenstock, convertido al protestantismo. No es una discusión «religiosa» sino de identidad: ¿se puede ser judío y, simultáneamente, «estar a la altura de su tiempo»? La altura del tiempo la da la madurez de la razón, de la racionalidad occidental, que es ilustrada y viene de Atenas. Un hombre de su tiempo ¿puede ser judío? Rosenzweig duda y parece sensible a los argumentos de su primo Eugen que ha optado por estar a la altura de su tiempo, convirtiéndose al cristianismo. Pero, contra todo pronóstico, decide «permanecer en judío» sin renunciar a su tiempo. Rosenzweig rompe la querencia a la *asimilación* de los pensadores judíos ilustrados e inaugura un tiempo de *disimilación* (cf. Rosenzweig, 1979, 770).

Esta decisión le va a suponer un gigantesco esfuerzo, pues tendrá que cuestionar el monopolio occidental de la razón y reivindicar otro modo de pensar, el que viene de Jerusalem. De eso se trata en el *Nuevo Pensamiento* y a ello se aplica en su monumental obra *La Estrella de la redención.*

1. Me refiero a la obra póstuma de H. Cohen (1988). Para una primera aproximación, véase Rosenzweig (1989); también, Moses (1997).

El *Nuevo Pensamiento* no es anti-ilustrado ni irracional, sólo que ellos no renuncian a los grandes proyectos de la razón, claro que los piensan desde su experiencia de judíos. «Ser judío en nuestro tiempo», dice ese buen lector de Rosenzweig que es E. Levinas, «consiste, más que en creer en Moisés y en los profetas, en reivindicar el derecho a juzgar la historia, esto es, reivindicar el lugar de una conciencia que se afirma incondicionalmente» (Levinas, 1965, 220). Juicio a la historia desde la afirmación incondicional del individuo, afirmación del tiempo contra la historia: en estas breves frases se condensa una autoconciencia filosófica poco conocida pero de una enorme eficacia histórica. Este relato filosófico va intentar desentrañar su contenido.

2. Algo tan obvio como «pensar en judío» suponía, sin embargo, un gran problema a la conciencia filosófica moderna. Kant definía a la Ilustración como salida de la inmadurez culpable y llegada, por tanto, de la humanidad a su mayoría de edad. Al club de la razón ilustrada, que se sabía crítica, autocrítica y pública, no pertenecía cualquiera sino los ilustrados, es decir, los que aceptaban la definición que daba de sí misma la razón ilustrada. Otro tipo de aproximaciones a la realidad, otros conocimientos acerca de la verdad, quedaban extramuros de la Ilustración.

No es difícil rastrear entre los filósofos modernos algo así como una «cuestión judía» que viene a cuento para señalar el territorio de la Ilustración y, por tanto, lo que queda fuera de ese territorio ilustrado. Sirve también para decir a los que quedan fuera el precio que habría que pagar para formar parte del círculo ilustrado.

Ese precio es, por lo menos, triple (cf. Mate, 1997). En primer lugar, el *sacrificum intellectus*. Consiste en identificar razón con racionalidad occidental expulsando *extra muros* de la razón todo tipo de razón que no venga de Grecia. Es lo que plantea Lessing y asume, paradójicamente, Moses Mendelssohn. El comentario de Rosenzweig: «tragedia del judaísmo hasta hoy: Mendelssohn y Lessing» (Rosenzweig, 1984, 451).

En segundo lugar, un *sacrificium historiae sive traditionis*. Es la factura que pasa el Romanticismo. El Romanticismo se enfrenta, en primer lugar, a la omnipotencia de la *razón* y de la Ilustración, empeñadas en despreciar, en nombre de lo común e idéntico, todo lo particular y contingente. Luego se revuelve contra la antropología ilustrada —cuyo *hombre* «nada odia tanto como lo oculto y maravilloso»—, para acabar centrándose en la *historia,* polemizando con las ideas de Voltaire y Hume que olvi-

dan la polícroma realidad en nombre de unas disposiciones y virtualidades idénticas en todos los hombres.

Si la razón está sometida a la historia y ésta remite a la tradición, al lenguaje y a la religión, poco sentido tiene hacer de la razón el tribunal de las verdades religiosas o históricas.

Todo lo cual tiene consecuencias para la *cuestión judía.* El pueblo judío tiene un lugar de honor en el seno de la humanidad por su intensa y profunda historia. Pero tiene que pagar el precio de renunciar a la propia concepción de la historia. La concepción de la historia que tiene Herder, por ejemplo, le lleva inexorablemente a la teoría de la normalización del pueblo judío como pueblo con todos los derechos políticos y civiles. Para Herder y para los judíos la historia conforma la personalidad de un pueblo. Pero valoran de una manera muy diferente el pasado. Para Herder el pasado desaparece una vez que se ha vaciado en el presente. La historia es irrepetible.

La concepción judía del pasado choca frontalmente con esa concepción romántica. Para el judío el pasado es, por supuesto, determinante y, además, actualizable. Éste es el punto diferencial. El presente histórico vive de la esperanza que provoca ese pasado siempre actualizable. La historia es un gigantesco esfuerzo para evitar que ese pasado no se olvide. Romper el lazo que une al pueblo judío con su historia no es sólo vaciarlo de sentido sino negarle su más íntima identidad.

Con Herder, pues, los judíos son colocados en un incómodo estado de excepción. Ya se pueden insertar en la «civilización humana en general» como sujeto colectivo de derechos. Pero el precio de esa normalización histórica es la desjudaización de su autocomprensión como pueblo. El precio de la Modernidad es el olvido del pasado.

En tercer lugar, un *sacrificium essentiae.* A Marx no le parece suficiente el tributo de la propia cultura y de la propia historia. También exige el sacrificio metafísico, la inmolación de la esencia. Como bien se sabe, *Zur Judenfrage* de Marx es una apología de la emancipación humana hecha desde la crítica más radical a la emancipación política que planteara, por ejemplo, la Revolución Francesa. Para arribar a la emancipación humana, superando la meramente política, hay que renunciar al judío que todo el mundo lleva dentro. Y «¿cuál es, de por sí, el fundamento de la religión judía?», se pregunta Marx. Y responde: «la necesidad práctica, el egoísmo... el dinero... La Letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria» (Marx, 1974, 134).

Y, junto al dinero, la Ley. El dinero y la Ley, quintaesencia del judío, es la misma sustancia del burgués que conforma la emancipación meramente *política.* Si el judío quiere conquistar la categoría de un hombre cabal tiene que comprender que «la emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*». Sólo liberándonos del judío que todos llevamos dentro, accederemos a la emancipación real. Son las últimas palabras de la *Cuestión Judía* en clave marxiana.

3. Un ilustrado crítico tenía sobradas razones, a la altura del siglo XX, para no identificar historia de la Ilustración con Ilustración y dar así razón a Kant cuando distinguía los afanosos «tiempos de Ilustración» y los venturosos «tiempos ilustrados». Si estar a la altura de su tiempo era continuar, aunque fuera críticamente, la razón ilustrada, razones tenía quien hubiera hecho la experiencia de la marginación para poner en entredicho muchas de las pretensiones de esa racionalidad, por ejemplo, su pretensión de universalidad. Ésta era la situación de muchos judíos.

Para Rosenzweig la universalidad de la razón moderna es, en primer lugar, *abstracta*. La Modernidad es un programa de absolutización del hombre (cf. Marquard, 1987, 118-139), de suerte que todo lo que no es absoluto en el hombre no tiene lugar en la humanidad ilustrada. De lo absoluto se encarga el *concepto* que es la forma de conocer del *logos.* Hegel lo deja bien claro cuando dice que «ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras sino en *conceptos*, es decir, en una indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. En cambio, lo representado, lo configurado, lo que es como tal tiene la forma de ser algo otro que la conciencia» (Hegel, 1966, 122). La filosofía nada quiere saber de lo que queda fuera del concepto. Eso es lo despreciado por la filosofía. ¿Y qué es lo que queda fuera del concepto? Lo contingente, lo concreto, lo des-echado, lo que no se aprehende en una foto fija de la realidad como es el concepto. Ortega y Gasset diría que queda fuera «la vida».

En segundo lugar, es *particular*. El *Weltgeist* es europeo, es decir, «cristiano y germánico». El Espíritu Universal no era ni hispánico ni iberoamericano pues, para Hegel, Europa acababa en los Pirineos y nada de la cultura mexicana o peruana valía la pena. También es «cristiano» ya que la razón es vista como la encarnación de Dios en la historia. Ese tópico ha pasado a nuestra conciencia de filósofos. Nadie niega que la razón moderna es una razón secularizada, esto es, emancipada de su origen cristia-

no. Cuando se dice que es «cristiana» no se quiere reducir la filosofía moderna a una «filosofía cristiana» sino señalar que la razón moderna es precisamente una razón secularizada o emancipada de sus orígenes con lo que resulta incomprensible sin esa referencia al origen.

Eso forma parte de nuestro común modo de pensar. El judío Rosenzweig, sin embargo, ve algo más. Ve, en efecto, que la razón secularizada es más «religiosa» de lo que los ilustrados piensan.

¿En qué se nota? Pues en el mismo concepto deficiente de universalidad. Ese concepto lleva la marca y el sello de lo cristiano. Cuando Rosenzweig habla críticamente de universalidad, piensa en Hegel, y ve al Espíritu Universal como una interpretación cristiana del principio judío de elección. Veamos cómo lo explica.

a) El cristiano vive del convencimiento joaneo según el cual «el verbo se ha hecho carne» con lo que el mundo se diviniza, adquiriendo un sentido que no tiene en su naturalidad y que tiene que conseguir. Pues bien, esa re-carga significativa de la realidad que anuncia el cristianismo se expresa en la figura conocida como «filosofía de la historia». Si el «verbo se ha hecho carne», lo real es racional, esto es, la realidad está propulsada por una intencionalidad racional. Ese nuevo real pugna entonces por existir, por configurar la existencia toda con el sello del sentido. La «filosofía de la historia» ocurre en la historia, es decir, la universalidad —que no es sino la realidad configurada por el sentido que emana del verbo (que) se ha hecho carne— es histórica.

b) El cristianismo, además de una teología de la encarnación, tiene una teoría de la elección. Éste se toma, en efecto, a sí mismo como la realización del judaísmo o, si se prefiere, el Nuevo Testamento es la universalización de las promesas hechas al pueblo judío en el Antiguo Testamento. Hegel lo traduce filosóficamente así: la *elección*, que en el Antiguo Testamento estaba reservada al pueblo judío, se hace universal de suerte que cualquier pueblo puede ser elegido. Cualquier pueblo puede ser el portador del Espíritu Universal, con todos los derechos que ello conlleva. Hegel traslada al pueblo sujeto de la historia las prerrogativas del pueblo elegido, tal y como lo entiende el cristianismo. Y esos derechos no son poca cosa. Puede marcar el rumbo de la historia e «invitar» a los demás pueblos a seguir el camino... Pues bien, esa visión «cristiana», aunque secularizada, de la historia es la negación pura y simple del concepto judío de elección.

¿En qué aspectos niega este concepto moderno de elección al judío? En dos fundamentales: para el judaísmo, en primer lu-

gar, el pueblo elegido es uno, no cualquiera y, además, esa elección nada tiene que ver con el protagonismo histórico, al contrario, conlleva marginalidad respecto a la historia para poder juzgarla. El hombre no está al servicio de la historia sino la historia, al servicio del hombre.

Una universalidad que se basa en el liderazgo de un pueblo o de una idea está condenado a crear marginalidad y, por tanto, a ser excluyente, particular[2].

Y si cualquier pueblo puede ser protagonista de la historia, con todos sus derechos, basta que dos quieran serlo al mismo tiempo para que tengamos la guerra. De ahí a afirmar, como lo hace Levinas, que la racionalidad subyacente es una «ontología de la guerra», no hay más que un paso.

Dos versiones, pues, de la elección aunque la que se ha impuesto ha sido la cristiana y, con ella, la experiencia de esos dos peligros que ella conlleva. Por un lado, una solapada hermenéutica belicista de la historia. Si todos los pueblos pueden ser elegidos nada impiden que todos ellos exijan los derechos que recaen sobre el protagonista de la historia. Por otro, el peligro nacionalista, al cifrar la identidad de un colectivo en una llamada que nunca será la suma de las voluntades individuales sino algo previo y superior.

4. Ante una situación así el judío está obligado a seguir pensando. No puede renunciar a la universalidad pero la tiene que pensar desde su propia experiencia de marginación. No puede, pues, conformarse con una universalidad particular. De eso va el *Nuevo Pensamiento*[3].

El Nuevo Pensamiento tiene dos vertientes: un apretado ajuste de cuentas con la racionalidad occidental y la propuesta de una alternativa.

4.1. De la racionalidad occidental dirá que está dominada por una concepción *idealista* de la razón. Desde la atalaya de su particular punto de vista (el ser judío), Rosenzweig piensa detectar un denominador común a toda la racionalidad occidental que arranca en los primeros filósofos jónicos y que culmina el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*. Esa marca inconfundible es lo que él llama «idealismo». La visión abstracta del hombre no era prenda exclusiva de la Modernidad sino la querencia de toda

2. «El nacionalismo es el cristianismo absoluto de la noción de pueblo» (Rosenzweig, 1979, 281).

3. La obra más emblemática es Rosenzweig (1990).

la tradición filosófica que va «desde los jónicos hasta Jena», desde Tales de Mileto hasta Hegel. A esta corriente filosófica que cubre todo el espacio occidental, Rosenzweig la califica de «idealismo», de olvido de la realidad. *La Estrella de la Redención* es un enfrentamiento agónico entre la violencia del «idealismo» y la apuesta «redentora» por el hombre concreto.

El *test* del idealismo es su mudez ante la angustia ante la muerte. Con ese tema se abre *La Estrella de la Redención*. La muerte o, mejor, el miedo a la muerte es la piedra de toque para ese tipo de conocimientos que, como el ilustrado, tienen pretensiones de universalidad: «la muerte, el miedo a la muerte espolea todo conocimiento del Todo». Pues bien, la filosofía no ha cesado de negar esa angustia mortal, inventándose todo tipo de argucias para calmar la ansiedad, empezando por el invento de la eternidad del alma o la relación de lo finito con lo infinito. Pero sin éxito, ya que el hombre de carne y hueso «quiere consistir. Quiere vivir».

I. LA CRÍTICA AL IDEALISMO OCCIDENTAL

La crítica al idealismo de la razón occidental tiene dos vertientes: una más teórica que afecta a la relación entre el ser y el pensar, y otra más práctica que se refiere a la significación de Europa como lugar de realización del logos.

La crítica teórica tiene su epicentro en Hegel pero no porque él sea un eximio representante del «idealismo alemán» sino porque en él se consuma el milenario caminar del pensamiento occidental, inaugurado por los jonios hace casi veinticinco siglos.

Late en Hegel la convicción, de un alcance epocal, según la cual la filosofía llega con él a su final y que él es testigo privilegiado de la consumación de la razón. Nada extraño que empiece a coquetear con el final de la historia.

Para Hegel, como es sabido, la filosofía es aprehensión de una época en conceptos. Eso vale para cualquier filosofía... menos para la suya. Él hace un esfuerzo complementario para captar no sólo su tiempo sino toda la historia de la razón, que es la historia de Europa. La filosofía no brota individualmente de la mente del filósofo sino que la mente del filósofo refleja el desarrollo del pensamiento en el tiempo. El sujeto de la filosofía es la humanidad que él llama Espíritu Universal. Y él, el último de los filósofos, es el final porque con él llega a casa el Espíritu del Mundo. Hegel está convencido de ocupar un sitio privilegiado en

la evolución del mundo, convencimiento que le permite afirmar «hasta aquí ha llegado el Espíritu Universal. La última filosofía es el resultado de las anteriores. Nada se ha perdido. Todos los principios se han conservado» (Hegel, 1955, III, 513). Pero ¿cómo?

Para Hegel la filosofía es *Ciencia de la Lógica*. «Logos» es el emblema de ese invento griego llamado filosofía, gracias al cual la humanidad sale del estadio de infancia marcado por el mito. A partir de ahora, en efecto, cuando el hombre se haga preguntas sobre el qué y por qué de las cosas no responderá contando historias sino refiriendo la explicación al *logos*. En ese sentido se puede decir que la filosofía siempre ha sido *lógica*.

Pero el *logos* no es un diccionario de consulta donde se explica lo que son las cosas sino que es *lo que* las cosas son: las cosas son lo ente o *ónta*. Interesa de las cosas su momento lógico o gnseológico. Eso es lo que son las cosas, por eso la filosofía deviene onto-logía que es tanto como decir gnoseología. A la filosofía le interesa la realidad en cuanto arsenal de conocimiento.

La filosofía se puede hacer tantas preguntas como provoque la inmensa curiosidad del hombre. Pero ella se siente particularmente atraída por la *substancia* o fundamento de las cosas. La filosofía como *metafísica*. O, dicho de otra manera, el interlocutor de la filosofía es ese *sub-jectum* o sustrato de las cosas que pueda aguantar y hacerse cargo de cuanto el lenguaje afirme o niegue de él, sin descomponerse. El quehacer filosófico va a consistir en detectar ese fundamento. Ahí se ve la aristocracia del conocimiento que proporciona la filosofía.

La historia enseña que los hombres han ido colocando el fundamento último de las cosas en «subs-tancias» diferentes. Primero, en el *cosmos*, de suerte que la metafísica era una *onto-cosmo-logía*. En la Edad Media el fundamento último era Dios y por eso la metafísica era una *onto-teo-logía*. Logos y Theos se identifican, como en el evangelio de san Juan.

Ahora bien, cuando empieza a cuartearse la estructura cristiana de la sociedad aparece la duda sobre el fundamento de la realidad. Ese fundamento ya no puede ser una entidad pre-conceptual sino que sólo puede aparecer como *superación de la duda*. Es la hora de la teoría de la certeza de Descartes: el sujeto incondicionado sólo puede ser el hombre. El *ego* se convierte en el valor sólido o nuevo fundamento explicativo de las cosas. De esta suerte la metafísica adquiere la figura de una *onto-ego-logía* centrada en el esclarecimiento de las estructuras fundamentales de la subjetividad y de sus importantes funciones a la hora de establecer la objetividad de las cosas.

Como se puede ver el *logos* ha ido ubicando el fundamento *lógico* en entidades diferentes dando pie a sucesivas manifestaciones metafísicas: la cosmología de los antiguos; la teología de los medievales y la egología de los modernos.

El desafío de Hegel era reconciliar los tres momentos en un único discurso racional. Ese *más difícil todavía* lo intenta Hegel con una *onto-teo-ego-logía*.

Y es aquí donde se inserta la intervención de Rosenzweig. Observa que en todos esos planteamientos la esencia del mundo es definida como cognoscibilidad: el mundo es reducido a *lo que* puede ser conocido, a lo que tiene de *lógico* o resumible en conocimiento racional. Eso lleva a la peligrosa ilusión de que ser y pensar es lo mismo, ilusión tan vieja como la misma filosofía. Cuando ésta declaró que «todo es agua» estaba afirmando la identidad del Ser y del Pensar. Se empieza afirmando que hay un único sujeto del que se cuelga la pluralidad de predicados y se termina desconociendo la contundencia real de los predicados. Toda la realidad, toda la substancia para el sujeto. Por eso romperá la unidad del sujeto —y, por tanto, su privilegiado lugar en la realidad— quien afirme la consistencia de los predicados, la pluralidad del ser o, como dice, Rosenzweig, «negará la unidad del Pensar quien, como es mi caso, no reconozca en el Ser la Totalidad. Y quien tal ose, es como si desafiara a la ilustre sociedad de filósofos que va desde Jonia hasta Jena» (SE 13).

A eso se refiere Franz Rosenzweig cuando habla de idealismo. Y ¿cómo reacciona? El idealismo sepulta al hombre concreto, lo deja *irredento*. Sólo cabe entonces una salida: des-helar el idealismo y liberar su núcleo de realidad con la que, luego, intentar la articulación del Nuevo Pensamiento. Esa crítica va a tomar posiciones tanto frente al *idealismo teórico* como al *idealismo práctico*.

En la experiencia de la angustia ante la muerte se pone al descubierto la fragilidad e indefensión en que deja la racionalidad occidental al individuo particular. *La Estrella de la Redención* comienza así: «De la muerte, de la angustia ante la muerte, pende el conocimiento del Todo. Pero la filosofía no se aplica a combatir la angustia de lo terrenal, a privar a la muerte de su dardo venenoso y, a Hades, de su hálito pestilente» (SE 3). El Todo no consuela. Se muere solo.

Pero no es una fenomenología de la angustia ante la muerte lo que se propone Rosenzweig. Su propósito es más ambicioso: desmantelar el tinglado filosófico «desde los Jónicos hasta Jena», romper la capa de hielo con la que el idealismo ha cubierto la realidad de que trataba.

Este des-hielo del idealismo no tiene por función desentenderse de la filosofía occidental sino recuperar la facticidad de las realidades originarias. La filosofía no ha dejado de reflexionar sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo. Eso es lo que da que pensar. La voluntad de recuperar la realidad obliga a denunciar el juego idealista consistente en reducir el signifiado de Dios, del Hombre y del Mundo a las apetencias del Sujeto Transcendental. Nada sería, nada sabría ese presento sujeto de Dios, mundo y hombre si previamente todo conocimiento fuera mera proyección de sí mismo. Resuena aquí el eco de un autor cuyas huellas son fácilmente detectables: Schelling, el último Schelling convencido de que «no es que haya ser porque hay pensar sino que se da el pensar porque existe el ser». Aplicando la piqueta crítica al idealismo se logrará que se desgajen las realidades originarias «Dios» «Hombre» y «Mundo». Se buscará en vano en Rosenzweig una justificación teórica de por qué esas tres substancias y no otras. La justificación es empírica: cualquiera que recorra la racionalidad occidental, desde los Jónicos hasta Jena, constatará que esos son esos son los temas de la tradición occidental. La filosofía no ha cesado de reflexionar sobre esos tres tópicos. Hasta el propio Nietzsche[4].

El programa de descomposición del idealismo lo plasma Rosenzweig en tres proposiciones cuya carga significativa no es posible pasar por alto. Son éstas: *a*) El hombre es *meta-ético; b*) el mundo es *meta-lógico*, y *c*) Dios es *meta-físico*.

El hombre no es meramente «ético», como quiere la filosofía ilustrada, sino el fundamento de la ética; el mundo no es sólo «lógico», como afirma la ciencia moderna, sino un momento previo a la lógica, su misma razón de ser; Dios no es sólo el *ens supremum*, como no ha dejado de afirmar la teología y la metafísica occidental, sino voluntad absoluta.

En esa comprensión del mundo como meta-lógico, del hombre como meta-ético y de Dios como meta-físico, lo que se está proponiendo es un nivel básico de la estructura de la realidad: que hay un en sí, una facticidad previa a toda tematización del conocimiento. Dios, hombre y mundo no son inventos de la filosofía (ni de la idealista ni de la de ahora) sino que son la *materia prima* sobre la que la filosofía no ha cesado de operar.

Pero no basta desmontar el *idealismo* para que demos con el individuo concreto que persigue el Nuevo Pensamiento. La bús-

4. Por eso comenta Rosenzweig que «los tres nombres de las substancias son puramente empíricos. Yo me he contentado de recogerlos, de encontrarlos ahí» (Rosenzweig, 1979, I 2, 1071).

queda será compleja y lenta. No hay profetas del Nuevo Pensamiento. Lo único que de momento resulta del desmantelamiento del idealismo es el reconocimiento de que los *temas* de los que se ha ocupado la filosofía occidental no son creaciones del pensar. Y si no son creaciones del pensar, lo pensado por la racionalidad occidental carecerá del poder que se ha autoconcedido tras la pretendida metabolización de la realidad. Ese pensar está vacío y aquella realidad, por pensar.

¿En qué consiste esa realidad no pensada? Una primera respuesta está dada en el prefijo «meta». Se ha pensado el *ethos* del hombre pero no el *meta*; se ha pensado el *logos* del mundo pero no el *meta*; se ha pensado la *physis* de Dios pero no el *meta*. Podemos profundizar la respuesta analizando la caracterización que da Rosenzweig de esas realidades originarias (Dios, hombre, mundo) una vez que se han liberado del corsé idealista. Recurre a un término sorprendente: «paganismo». Esas realidades originarias o arcaicas se manifiestan como «paganas». Este paganismo no es una figura histórica sino ontológica, es decir, no remite a una época histórica sino a una estructura de la realidad que sigue vigente hoy por más que haya pasado la época histórica llamada convencionalmente «el paganismo». Esa época histórica, sin embargo, tiene un valor pedagógico, pues fue entonces cuando aparecieron más visibles esos momentos estructurales de la realidad. No hay ningún sentido peyorativo en esta invocación del «paganismo».

En la antigüedad pagana Dios, hombre y mundo aparecen de una determinada manera. Ese modo de ser expresa los rasgos más señalados de la realidad originaria, unos rasgos que sobreviven hoy, en esta fase post-pagana, y que por eso no nos son extraños. No es pues el paganismo el rival de la religión ni el reino del error. Es un momento de la realidad, de la realidad de nuestra tradición judeocristiana. Por eso quien quiera conocer la realidad tiene que partir de su estructura pagana. Veamos.

En el paganismo lo que caracterizaba a Dios era su ser *mítico*; al hombre, su ser *trágico*; al mundo, su ser *plástico* (SE 91). Esas tres figuras expresan «los contenidos elementales de la experiencia». El Dios mítico está solo y tiene como problema la definición de su relación con las realidades finitas; el hombre trágico calla y su silencio revela tanto su rebeldía contra la individualidad como su incapacidad para hablar. El mundo plástico, por su parte, al tiempo que reivindica su irrenunciable realidad, está esperando un *partner* para plasmar y desarrollar su infinitas posibilidades de sorpresa.

Contundencia y aislamiento caracterizan al «paganismo». El Nuevo Pensamiento tiene que partir de ahí y entender lo que significa esa estructura fundamental una vez que está dotada de vida, de historia. Rosenzweig compara el Nuevo Pensamiento con una estrella de David compuesta por dos triángulos invertidos: los ángulos del primero representan a las realidades originarias (Dios, Hombre, Mundo); los del segundo a las caegorías de la tradición a partir de la cual el filósofo Rosenzweig filosofa (Creación, Revelación, Redención). De ahí resulta una estrella de David, el Nuevo Pensamiento. La estructura fundamental se encarna en una tradición particular.

El Nuevo Pensamiento, pues, parte del reconocimiento de la estructura «pagana» de la realidad y pasa, inmediatamente, a considerar esa realidad *in vivo*, es decir, tal y como se expresa en la historia, en la historia concreta que es la suya, es decir, en la tradición judía.

II. LA CRÍTICA PRÁCTICA DEL IDEALISMO O ¿EUROPA, REALIZACIÓN POLÍTICA DEL IDEAL FILOSÓFICO?

La construcción práctica del idealismo se sustanciaba en el proyecto «Europa», es decir, en una filosofía de la historia cuyo sujeto definitivo era la Europa cristiana y germánica. Consecuentemente la crítica práctica al idealismo tiene que habérselas con esa imagen de Europa, sede definitiva del Espíritu Universal.

Europa, consumación de la historia. Pero ¿qué pasaría si aplicaráramos a Europa el principio hermeneútico hegeliano de la «historia, tribunal de la razón»? Pues que el tribunal de la historia juzgaría a Europa, es decir, la historia real diría en qué sentido el destino de Europa iluminaba la verdad de la filosofía de la historia puesta a punto por la moderna racionalidad occidental. La historia real de Europa fue la Primera Guerra Mundial. Se esperaba la paz, llegó la guerra; se anunció la reconciliación, se presentó la división; se había apostado por el cosmopolitismo, se impuso el particularismo. En una palabra la filosofía occidental, que inicialmente quiso ser salvadora, acabó desvelando su lado oculto: una *ontología de la guerra*. El veredicto de Rosenzweig: que la consumación de la razón y de la historia en Europa significaba el ocaso de la historia y de la razón[5]. ¿Significa eso que se acaba la filosofía, la razón y la historia? Se acabaría si el logos occidental hu-

5. Ese ambiente queda bien reflejado en las memorias de Löwith (1993, 63 y ss.).

biera pensado toda la realidad. Pero hay una realidad que no ha sido pensada: la que queda fuera del concepto y que éste considera irrelevante para el conocimiento. Hegel y Rosenzweig valorarán distintamente el significado de lo que *queda fuera de la historia*.

Es éste un asunto capital, pues si la historia se ha realizado de la manera que sabemos, con razón se puede hablar de la muerte de la historia y de la razón. Pero ¿y lo que queda fuera de la historia? Para un hegeliano (o posthegeliano) la cosa es irrelevante. Para un judío, para el judío Rosenzweig es capital. El giro copernicano que pueda tomar el pensamiento moderno pende de un hilo: lo que pueda tener de creador la experiencia de la marginalidad de la historia. La crítica de la racionalidad occidental no es una apuesta por la irracionalidad. O, mejor dicho, sólo lo será si la marginalidad no es capaz de engendrar un nuevo pensamiento.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PENSAMIENTO.

Ya hemos atado dos cabos desde los que acometer la construcción: *a*) la existencia de unas realidades originarias (Dios, Hombre, Mundo) y *b*) la necesidad de pensar «el resto», es decir, tener en cuenta la experiencia de lo marginado por el concepto.

El judío descubre, sin embargo, que en la vida las realidades originarias no se dan «paganamente» sino «religadamente». La existencia es el «y» que media entre esas realidades paganas. Pero ¿cómo aprehender la realidad en la vida? Rosenzweig da dos respuestas que son lo mismo: «por revelación», dicen en unos casos; «por el lenguaje», dice en otros.

La revelación es *orientación*. La *orientación* es lo opuesto a *la autonomía de la razón ilustrada*. Si la Ilustración creyó poder agotar en su comprensión de la realidad la totalidad del ser, la revelación lo que quiere dar a entender es que no todo puede ser conocido, pues hay algo que se resiste a ser objetivado y que, por eso, podemos hablar de libertad (Rosenzweig, 1989, 34).

Si todo puede ser pensado, entonces no hay manera de salvar la libertad. El guiño a Kant en evidente: «sólo la sincera confesión de que la libertad es el *milagro* en el mundo del fenómeno hace de Kant, personalmente, el más grande de todos los filósofos» (Rosenzweig, 1989, 28). Pero ¿cómo tomar conciencia de esa diferencia ontológica entre la irreductibilidad del ser libre y las manifestaciones justificables, explicables y reproducibles? ¿Cómo saberse distinto de los demás? ¿Cómo descubrir al otro?

Por revelación, es decir, por la palabra en forma de pregunta. Y la primera pregunta es «Hombre, ¿dónde estás tú»? La pregunta deshiela la memoria ya que gracias a ella descubro que no estoy solo, que hay alguien anterior a mí que me llama.

La pregunta me hace recordar, en primer lugar, que hay una palabra recibida y, por tanto, anterior a mí. Soy llamado por otro. Yo no soy el otro sino yo y lo descubro gracias a la presencia del otro. Me debo al otro.

Gracias a esa llamada mi hasta ahora yo difuso, mudo y ensimismado, se convierte en un tú para el otro. Yo no soy yo sino el otro y viceversa.

Se entiende ahora que Hamann definiera el lenguaje como «madre de la razón y de la revelación». Que sea madre de la razón, lo sabemos bien ahora, tras el «giro lingüístico». Es la herencia griega que reúne en el mismo término de «logos» los significados de razón y palabra. Y el lenguaje es, además, «madre de la revelación». Es la herencia judía, si entendemos por revelación «aprender a conocerse gracias a una pregunta que nos viene de fuera de nosotros mismos, pero que se dirige a uno mismo y que es más penetrante que cualquier pregunta que viniera de los propios adentros» (Petitdemange, 1977, 365-395).

La revelación no es tanto la Biblia como el lenguaje. Eso quiere decir que no sólo hablamos para darnos a entender y lograr un acuerdo (los dos códigos genéticos del lenguaje que Habermas rescata para su «pragmática universal») sino que hay un tercer elemento que no conviene perder de vista: la palabra en cuanto pregunta que viene de fuera es constituyente de mi propia subjetividad. Y cuando Rosenzweig dice que la revelación es *orientación*, lo que está queriendo decir es que el sentido del hombre es el otro hombre.

El lenguaje descubre, pues, una latencia oculta o virtualidad en las realidades originarias que la tradición cultural en la que se sitúa Rosenzweig —el judaísmo— ha sabido desentrañar y actualizar.

Hay dos maneras de interpretar la capacidad reveladora del lenguaje: una, ritual y, la otra, política, representadas consecutivamente por Franz Rosenzweig y Walter Benjamin.

IV. LA INTERPRETACIÓN RITUAL DE LA CAPACIDAD REVELADORA DEL LENGUAJE

La lectura judía de la realidad es una lectura desde el lenguaje y no desde el concepto o, dicho de otra manera, el lenguaje es el

momento vivo de la estructura «pagana» de la realidad. En el «paganismo» la realidad está aislada mientras que en la vida está *religada*[6].

Si lo que distingue la fase originaria o «pagana» de la histórica o «revelada» es el lenguaje, lo que, en primer lugar, tiene que explicar el lenguaje son las relaciones que establecen entre sí las tres realidades originarias. Pues bien, esas relaciones son tantas como formas de lenguaje, que son tres: el relato, el diálogo, el coro o comunidad de comunicación.

El *relato* connota *pasado* ya que el relato se refiere a un acontecimiento que se sitúa frente a nosotros, los hablantes, como ya sido. El *diálogo* surge de un acontecimiento que es presencia o *presente*. El *coro* o comunidad de voces establece una relación tal entre los sujetos que la suerte de uno depende del otro. Los otros se sitúan frente a los hablantes como su futuro o por-venir.

Cada una de estas modalidades ilustra la fecundidad del lenguaje aplicado a las figuras originarias de la realidad: Dios, hombre y mundo. Veámoslo más detenidamente.

1. *El relato*

Lo que caracteriza al relato es que el interlocutor está ausente, por eso se narra en tercera persona. Esa ausencia no hay que entenderla como inexistencia sino como no-presencia: aquello de lo que se habla no se hace presente al hablar sino que ya está ahí. Es decir, en el relato el sujeto es la realidad dada o fáctica. Lo dado es pasado respecto al pensamiento que la piensa. Ahora bien, esa realidad dada, anterior al pensamiento, es algo más que un dato fáctico: en cuanto *fáct*ica ha sido *facta*, es decir, ha llegado a ser, ha tenido un desarrollo y, por tanto, *tiene un origen*.

2. *El diálogo*

La modalidad central del lenguaje no es el relato sino aquella otra que implica la presencia del interlocutor: esa experiencia hablada en la que mi propio sistema de referencia se somete al del otro. Es el diálogo.

6. Otro elemento diferenciador entre concepto y lenguaje es el tiempo. Ésa es la herencia del judaísmo celosamente guardada por la Kabbala. Scholem lo recuerda, citando al cabalista Isaaq ibn Latif: «Todo lo que cabe en el corazón de un sabio, sin consideración del tiempo o de la duración, se llama sabiduría. Cualquier representación de algo que no sea intemporal no se llama sabiduría y cualquiera que se dedique a ello no es un sabio sino un cabalista» (Rosenzweig, 1990, 542).

Lo que caracteriza al diálogo es la heteronomía del yo; en el diálogo el «yo» no se constituye desde sí mismo (autonomía) sino desde el «tú», es decir, desde el otro (heteronomía).

El yo propio se constituye desde un tú. Eso quiere decir entonces que antes del yo tiene que haber un tú constituido; estamos hablando de una prioridad lógica y también histórica. De ahí se deduce que para ese otro yo ya constituido como tú mi yo es un tú, es decir, antes de llegar al propio yo tenemos que pasar por el tú. Pues bien, esa doble prioridad del tú sobre el yo (prioridad del otro sobre mí; prioridad de mi ser tú para el otro antes de poder ser yo para mí), es decir, esa forma original de constituirse es lo que expresa la pregunta bíblica, dirigida a Adam, al hombre, por Dios: «¿Dónde estás tú?». Uno se constituye en sujeto cuando alguien nos pregunta por el lugar en que nos encontramos. Y como da a entender el relato bíblico, el espacio originario es el *escondite*, una figura que simboliza el reconocimeinto de la propia responsabilidad o culpabilidad frente al otro. El hombre responde, en efecto, a la pregunta desde el escondite, diciendo «¿Soy yo acaso responsable?». El hombre se constituye en sujeto moral no cuando se ase a su autonomía y protesta de su inocencia sino cuando admite su responsabilidad. Eso significa que la subjetividad no se funda en la autonomía sino en la responsabilidad, que viene de fuera. Si se fundara en la autonomía el hombre no tendría por qué avergonzarse, pues lo único que había hecho era ejercer su libertad. En el fondo descubrimos lo que somos y cómo somos cuando nos sentimos vistos por el otro: «¿Cómo has sabido tú que estabas desnudo?», es decir, ¿cómo es que te reconoces culpable? Porque estaba en presencia del otro» (SE 194-202).

3. *El coro o comunidad de voces*

En el diálogo se produce un desvelamiento parcial del hombre: su originaria autosuficiencia se descubre deudora del otro; la identidad es un don, un acto de amor que viene del otro. Eso es el diálogo.

Ahora bien, en el diálogo el hombre está sin mundo, aunque no por mucho tiempo. La dinámica amorosa que, en efecto, le constituye en sujeto también le impulsa, le «manda» salir de sí mismo y llegar al mundo.

Pues bien, ese acercamiento al mundo, impulsado por la fuerza constituyente del don del otro, es lo que él llama el *amor al prójimo*.

«Prójimo» es una figura que simboliza nuestra religación o relación amorosa con el mundo. Porque se trata de continuar la dinámica que nos ha constituido sujetos, esa religación busca lo próximo, lo concreto. Y lo encuentra en el hombre. El hombre es la proximidad del mundo, el cabo o avanzadilla de la realidad mundana por el que el mundo se hace presente al hombre.

Por eso, en definitiva, «prójimo» designa a los demás hombres en cuanto que con ellos entramos en la dinámica intersubjetiva de constitución del yo desde el otro. La «projimidad» es el principio que anuncia la constitución generalizada de la subjetividad desde la intersubjetividad mundaneizada.

El *coro* es la comunidad de subjetividades fruto de ese proceso intersubjetivo constituyente. Y esta forma de lenguaje connota no ya pasado, como el relato, ni presencia, como el diálogo, sino *futuro* (SE 278). El mundo es nuestro destino.

El judaísmo actualiza esa visión de la realidad *simbólicamente*, es decir, mediante fiestas y ritos:

> En el movimiento circular del año (judío), el futuro opera como la fuerza motriz. El movimiento circular no surge por impulso sino por atracción. El presente no se expande porque se estira el pasado sino porque es atraído por el futuro (SE 364).

Hay símbolos que expresan la realización de la finitud del relato; otros llevan a sus últimas consecuencias la presencia del otro en el diálogo y también están los que celebran la reconciliación del hombre y del mundo que pretende el *coro*.

V. LA INTERPRETACIÓN POLÍTICA DE LA CAPACIDAD REVELADORA DEL LENGUAJE

Si a Franz Rosenzweig interesa la dimensión ritual del lenguaje, a Walter Benjamin, la revolucionaria. Hay un cambio de registro, de lo sagrado a lo profano.

La función política del lenguaje va a depender de su capacidad anamnética. Esa intencionalidad práctica está latente en la concepción benjaminiana del lenguaje[7].

7. Los textos benjaminianos aquí tomados en consideración para el estudio de la lengua son «Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschen» (GS II 1, 140-157; hay trad. esp.: Monteávila Editores). También «Die Aufgabe des Übersetzers» (GS IV 1, 9-21). Y, finalmente, la introducción —«Erkenntniskritische Vorrede»— a *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (GS I 1, 207-238; trad. esp.: Taurus, Madrid, 1990). Una buena exposición de

Benjamin abre su reflexión sobre el lenguaje con un extraño aviso: para entender un lenguaje no hay que fijarse exclusivamente en todo aquello que puede expresarse a través del mismo (*sprachliches Wessen*) sino también en el ser espiritual (*geistiges Wesen*) que el lenguaje expresa inmediatamente. El lenguaje no es sólo un medio que se pueda alquilar tranquilamente para decir algo sino que es ese algo hecho comunicación. El gran error de las teorías lingüísticas es el de no distinguir entre ambos momentos e identificar entonces al *ser espiritual con el ser lingüístico* (*geistiges Wesen* y *sprachliches Wesen*). Lo que el ser espiritual tiene de comunicable eso es el lenguaje, esto es, la esencia lingüística de la cosa. Ahora bien, esa esencia lingüística no se comunica *a través* del lenguaje sino *en* el lenguaje. La lengua no es un instrumento para expresar algo distinto de ella, sino que lo que la lengua expresa es todo lo que el ser espiritual tiene de comunicable, por eso la lengua se expresa a sí misma. Es como si las cosas quisieran hablar y la voz del hombre fuera su expresión. La lengua es la intersección de esos dos momentos.

Walter Benjamin llama mágico a ese encuentro en el lenguaje de lo que es mediado (el ser espiritual de las cosas en lo que tiene de inmediatamente comunicable) y de la expresión lingüística. Claro que la magia se puede perder, por eso no está de más recordar la distinción entre «esencia lingüística» y «esencia espiritual». Cuando la magia se pierde, la palabra ya no expresa al ser espiritual de la cosa.

En este planteamiento la lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. No hay acontecimiento o cosa, ya sea animada o inanimada, que no participe de alguna manera de la lengua, ya que es esencial a todo ser creado comunicar su propio contenido espiritual. En el caso, sin embargo, del hombre, hay una modalidad muy singular.

El hombre, como cualquier otro ser, comunica su esencia espiritual en la lengua. Ahora bien, como el lenguaje humano no es de ruidos o mimos sino de palabras, el hombre se expresa mediante palabras, es decir, *nombrando* las cosas o los acontecimientos o los sentimientos. Es un caso singular.

Llegados a este punto conviene no perder de vista la diferencia entre expresarse *a través* de los nombres y *en* los nombres. A la primera modalidad llama Benjamin «teoría burguesa». La burguesía sólo sabe de cosas y cosas son las que se comunican

estos asuntos la encontrará el lector en Wiesenthal (1983), particularmente el cap. III «Die Sprachphilosophie Benjamins».

«mediante los nombres». Las cosas alquilan un nombre que bien puede ser sustituido por otro, sin que nada cambie.

Pero el hombre también puede expresar su relación al mundo *en* nombres. Entonces los nombres denominan cosas, que son el objeto del lenguaje; la palabra «lámpara», por ejemplo, es la denominación de esa realidad física llamada lámpara. La palabra «lámpara» no comunica la realidad física significada sino que la palabra expresa a la «lámpara-en-palabra». Sin la palabra que la expresa, la lámpara no sería lámpara sino cualquier otra cosa o, sencillamente, no sería nada. Ese objeto que llamamos lámpara tiene seguramente un montón de cualidades, no consideradas en la palabra «lámpara», pero que si nos centramos en ellas podrían dar pie a otra palabra y, en ese sentido, a otra «cosa». La palabra es la metáfora de una serie de aspectos de esa realidad objetiva. Sin la palabra esa «cosa» no existiría como tal. Por eso dice que la lengua se expresa inmediatamente a sí misma.

Benjamin echa mano de la Biblia para articular su teoría del lenguaje, es decir, del nombre y, como si oyera por adelantado los escrúpulos de una conciencia postmetáfica, el filósofo aclara su recurso a la Biblia. «No se quiere», dice Benjamin, «considerar a la Biblia objetivamente como verdad revelada que sirva de base a la reflexión, sino que se busca indagar lo que resulta del texto bíblico en relación con la naturaleza del lenguaje» (GS II 1, 145). La Biblia es un laboratorio del lenguaje y a Benjamin le interesa sacar «el potencial semántico» filosóficamente comunicable de ese laboratorio.

Pues bien, la Biblia, según Benjamin, distingue tres modos del nombrar: *a*) en Dios; *b*) en el hombre adámico, y *c*) en el postadámico.

a) En Dios el nombre es *creador* porque el nombre es palabra y la palabra de Dios crea; y es también *conocimiento* porque esa palabra creadora da nombre. En Dios hay una relación absoluta entre nombre, conocimiento y creación.

b) En el Adam de Paraíso, la cosa cambia. Dice Benjamin que «de todos los seres el hombre es el único que nombra él mismo y el único a quien Dios no ha nombrado». Dios crea al hombre, pero no le nombra para no someterlo al poder de la lengua; ésta, por el contrario, brota libremente en él y con ella el hombre denomina al resto de la creación.

Eso, ¿qué significa? Pues que si el hombre nombra a las cosas hay una complicidad entre el nombre y la cosa, de tal suerte que «la lengua no brinda jamás puros signos» que remiten a la cosa, como quiere la teoría «burguesa», que dice Benjamin, sino

que el nombre expresa cumplidamente lo que la cosa es. Se produce en el nombre adámico ese encuentro mágico entre el *ser espiritual* y *el ser lingüístico*. La palabra adámica se ajusta a la realidad.

c) En la situación actual, postadámica, en la que se ha perdido esa complicidad esencial entre palabra y ser espiritual de la cosa, el nombre que da el hombre a las cosas *depende de la forma en que las cosas se comunican con él*.

Esa comunicación no es la que era en la etapa paradisíaca. El hombre adámico, en efecto, sólo conocía una sola lengua porque el nombre designaba la cosa, es decir, en el nombre la lengua era perfectamente conocedora de lo designado.

Los problemas empiezan cuando el hombre quiere imitar a Dios, pretendiendo que su palabra no sólo sea conocedora sino, además, creadora. El hombre lo intenta a su nivel. No pretende crear al mundo de la nada sino decidir lo que es bueno y malo. Disputa a Dios el poder creacional en el orden del juicio. Con el juicio el hombre pierde los papeles y abandona el Paraíso, pues trueca su vigor adámico por una caricatura del poder creacional de Dios. El nombre ya no cuenta y es sustituido por *la palabra humana* que no expresa lo que las cosas son sino que trata de imponerles lo que él decide que sean.

El hombre inventa ahora la palabra, lo que pasa es que sólo acierta a denominar las cosas en la medida en que capta las débiles y múltiples señales que le envían las cosas. La palabra humana pierde entonces «la propia magia inmanente, para convertirse en expresamente mágica» (GS II 1, 150). Se ha producido un desencuentro entre la «esencia espiritual» y la «lingüística» que hubiera cristalizado en el nombre. A la palabra sólo le queda o bien imitar a Dios, tratando de crear *algo* con la palabra (se produce entonces la pérdida de la «magia» y la caída en lo «mágico») o bien traducir lo que el mundo dé a entender. Esa inadecuación entre el nombre y la cosa explica la pluralidad de lenguas o, si se quiere, que las cosas estén *superdenominadas*. Ningún nombre agota «el ser espiritual» sino que nos aproximamos a él en virtud de palabras sucesivas, de sucesivas aproximaciones. En el lenguaje postadámico, una vez rota la magia comunicativa entre la «esencia espiritual» y la «lingüística», adquiere todo su sentido la recomendación inicial de Benjamin: la de mantener presente la diferencia, pues las denominaciones, por muchas que sean, no aciertan a expresar el ser espiritual de la cosa.

En la fase postadámica, que es la nuestra, hay un abismo entre la nobleza del nombre y la vulgaridad de las denominacio-

nes, es decir, entre la agudeza cognitiva que puede alcanzar aquella palabra que acierte a expresar la esencia espiritual de la cosa y los nombres del diccionario que son pálidos reflejos de lo que las cosas dan a entender. En la fase actual, en la que hay que echar mano de tantas palabras para aproximarnos a la realidad, ¿es posible llegar al nombre, es decir, a dar con la palabra justa? Ésa es la tarea de la filosofía: pasar de la cháchara, de las *sobredenominaciones* a la palabra justa o, como dice Benjamin, de la palabra profana a la simbólica. El papel de la filosofía es el de restaurar el carácter simbólico de la palabra. Y ¿cómo puede llevarlo a cabo la filosofía si parte de un mar de palabras? ¿Puede el hombre recuperar la palabra justa, es decir, volver a la situación adámica?

Ésa es la tarea de la filosofía. Ése es el empeño de Heidegger y de Benjamin. Pero difieren en las estrategias. Heidegger cree que el poeta o el filósofo que piensa lo impensado puede dar con la palabra exacta. Heidegger quiere ser Adam.

Benjamin no lo ve de la misma manera. «Como la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación», dice, «esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una memoria que se remonta a la percepción originaria» (GS I, 1217). Ese recuerdo es un largo viaje hacia el origen. La memoria nos dice que el estado de confusión de las lenguas no ha sido siempre así. Hubo un tiempo en el que el hombre, que disponía de la capacidad de nombrar, dio un nombre a las cosas. El hombre ya no puede recuperar esa capacidad. Lo que sí debe, sin embargo, es no instalarse en la confusión. Gracias a la memoria, en efecto, puede aventurarse en una búsqueda del lenguaje puro. Esa larga peregrinación, que tienen que hacer los descendencientes de Adam, es una hercúlea obra de *traducción*. No se recupera el lenguaje adámico rescatando las palabras justas. Las puertas del Paraíso están cerradas. El lenguaje puro aparece, más bien, como el final de un camino en el que están implicadas todas las lenguas existentes. No la genialidad del poeta o del profeta sino el paciente roce de las *caídas* lenguas que conocemos[8].

El objetivo del traductor es la «reconstrucción del lenguaje puro». Esto no concuerda con lo que habitualmente entendemos por traducción: hacer comprensible un texto escrito en una lengua que no conocemos. Nadie habla o escribe en la «lengua pura» aunque el traductor se empeña en decir que «haberla

8. «La tarea del traductor» es un texto obligado de W. Benjamin, para estos asuntos (GS IV 1, 9-21).

hayla». Existe, sí, pero en exilio, refugiada en la lengua que se traduce.

Tampoco se trata de reproducir el *sentido* de la otra lengua. El sentido escapa a toda traducción porque ésta va ligado al genio de cada lengua y el genio, encerrado en la forma específica de cada lengua, no puede verterse a otra lengua que tiene su propio genio.

Entonces, ¿qué busca la traducción? Acercarse al lenguaje originario y, por tanto, descubrir lo que es común en el movimiento lingüístico. Ese viaje al origen no lo puede realizar un hombre sólo ni una sola tradición lingüística. «Todo el parentesco transhistórico de las lenguas consiste en que en todas y cada una de ellas se significa lo mismo. Eso mismo, sin embargo, no puede ser alcanzado por una sólo de entre ellas, sino por *la totalidad de las intenciones que se complementan mutuamente* (GS III, 61).

Y ¿cómo se logra la meta de la traducción, es decir, la puesta en común de todas las «intenciones lingüísticas» para que se «complementen mutuamente»? Benjamin aventura una determinada estrategia.

Empecemos por distinguir entre *das Gemeinte* (lo significado), que es el objeto señalado por cada palabra, por ejemplo, el «pan», objeto que es siempre el mismo aunque cada lengua lo diga de una manera diferente, y *die Art des Meinens* (el modo de significarlo), que se refiere al genio de cada lengua a la hora de expresar la realidad común. Es evidente que la tarea del traductor se ubica en las palabras, frases, giros con que cada lengua expresa esa realidad aludida. Ahora bien, como no hay manera de traducir el genio de cada lengua —encarnado en el modo de decir— lo que le queda al traductor son las palabras. Traducir palabra a palabra, respetando la sintaxis originaria. Supongamos que traducimos del alemán al castellano. De acuerdo con la estrategia benjaminiana, el traductor español tendría que respetar la sintaxis alemana que ahora se revistiría de términos castellanos. Esa operación conmueve, por un lado, la sintaxis castellana, al tiempo que pone en marcha nuevos significados de esos términos castellanos transpuestos a territorio alemán. Benjamin espera así avanzar hacia el lenguaje puro en la medida en que gracias a la traducción se muestre el enriquecimiento (o empobrecimiento) de la expresión lingüística. El intercambio puede fecundar nuevas significaciones o, por el contrario, mostrar que la expresión lingüística dice menos y peor que antes.

El viaje que hace la traducción al origen, a la lengua pura, no se reduce a una estrategia de ascesis, de depuración, de distin-

guir en las «superdenominaciones» entre la paja del grano. Es más complejo y paradójico, pues «consiste en hacer que la semilla de un lenguaje puro madure» (GS IV-I, 17). El origen es una meta, es decir, un mandato (una tensión necesaria) y una prohibición (algo inalcanzable).

La traducción no es, pues, *recepción* de una lengua originaria ya que esa lengua no existe como tal, sólo como objeto de búsqueda. No se trata, pues, de dar con la verdadera lengua sino de arribar a una lengua verdadera que está escondida en cada lengua particular. Tampoco es *comunicación* del sentido. El sentido va ligado al genio de cada lengua y eso es particular e incomunicable. Consecuentemente, la traducción no es *reproducción*, es decir, imagen o copia de un original ya dado. La traducción tiene más bien que ver con la exigencia de ese original inédito que se ha de lograr, fecundando las lenguas existentes hasta que maduren en lenguaje puro.

Benjamin recurre a la metáfora del crecimiento («hacer que la semilla de un lenguaje puro madure», GS IV-I, 17) para explicar la traducción. ¿Hacia dónde va ese crecimiento? Hacia la conquista del lenguaje puro. Pero no hay que entenderlo un viaje hacia la única y verdadera lengua, una especie de esperanto o lenguaje universal. El Paraíso está cerrado y no nos encaminamos hacia la lengua verdadera sino hacia una verdadera lengua, a una lengua cuya verdad no se refiera más que a ella misma. Cada lengua tiene la intención o apunta hacia algo que es en todas lo mismo (*das Gemeinte*) y que, sin embargo, ninguna lengua puede alcanzar por separado. Sólo co-empleando, co-desplegando sus enfoques e intenciones pueden alcanzarlo. El objetivo de esta colaboración no es una lengua universal, ni una lengua natural. Apunta a la tarea de la lengua para ser lengua, apuntan hacia esa unidad supuesta y no lograda que hace que haya muchas lenguas y que no descansen, abandonadas a esa pluralidad.

De entre las diferentes metafóras a las que recurre Benjamin para exponer su teoría crítica del lenguaje, hay una particularmente ilustrativa de lo que significa la recuperación de lo original en el proceso de traducción de lenguas. Es la del ánfora:

> Pues lo mismo que los trozos de un ánfora, para que se pueda reconstituir el conjunto, han de ser contiguos en los más pequeños detalles, pero no idénticos unos a otros, así, en lugar de asemejarse al sentido original, la traducción debe más bien, movida por el amor, y hasta en el detalle, hacer entrar en su propia lengua el modo de ver las cosas propio

> del original: de esta manera, igual que los trozos llegan a ser reconocibles como fragmentos de una misma ánfora, original y traducción llegan a ser reconocibles como fragmentos de un lenguaje mayor (GS IV-I, 18).

La traducción es una puerta abierta al original, exiliado en la lengua que se traduce. Si se consigue que la lengua traducida y la que traduce compongan un trozo del ánfora, habremos avanzado hacia el lenguaje puro.

De acuerdo con la metáfora, un lenguaje aislado se atrofia. El contacto de las partes permite la reconstrucción. Ya hemos dicho que esas partes son las palabras y no las frases (la frase, dice Benjamin, sería «el muro ante la lengua original» mientras que la palabra —el palabra a palabra—, la literalidad, sería su arcada. «El muro sostiene al precio de ocultar el original; la arcada sirve de soporte, dejando pasar la luz y permitiendo ver el original» (GS IV-I, 18). El ánfora en reconstrucción nunca será el original. En aquél, la unidad entre sentido y letra era natural; en éste, sólo simbólica, añorando siempre la imposible unidad perdida.

Resumiendo: *a*) lo esencial de la traducción es la *supervivencia*, la presencia del pasado en el presente; *b*) ese paso no es reproducción o repetición de un original que no existe —sólo existe exiliado, como un mandato, en la lengua que hay que traducir—. El pasado, lo originario sólo se da modificándose, madurando; *c*) así se encamina el traductor no hacia una lengua verdadera, que fuera la reedición de la intención de los hombres de Babel, sino hacia una verdadera lengua, es decir, hacia una lengua en camino hacia el Paraíso pero contando con los instrumentos que tiene el hombre post-adámico: su voluntad y su inteligencia. No cabe la vuelta al Paraíso. Lo que hay que hacer, sin embargo, es caminar en ese sentido, partiendo de la situación postparadisíaca, que es paradójica: no se explica sin la «caída» o la corrupción del lenguaje originario pero cuenta con restos que, gracias a un trabajo de armonización o convergencia, podrían recomponer la gramática originaria.

Benjamin opone a la querencia *poética*, que es adámica, y es la de Heidegger, la vocación «traductora» que es postadámica.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

El *Nuevo Pensamiento* es un *Zeitgeist* del que participan no sólo filósofos sino también escritores y artistas. Hay conciencia clara de que una época, un proyecto se acaba. Pero no es la

resignación lo que caracteriza al *Nuevo Pensamiento* sino la voluntad de emprender un nuevo camino que mira a Jerusalem y no sólo a Atenas. Johan Baptist Metz lo ha llamado «razón anamnética», es decir, una razón que pende de la memoria. Esta razón cordial, que no renuncia a la universalidad, es una razón eminentemente práctica, pues afecta a la moral y a la política, aunque de una manera nueva. A la moral, planteando la libertad desde la responsabilidad; a la política, cuestionando al Estado, el gran invento de la racionalidad occidental.

El *Nuevo Pensamiento* fue formulado a principios de siglo. Late en él la intuición no sólo de que el proyecto ilustrado ha fracasado como proyecto filosófico sino de que puede tener consecuencias políticas catastróficas. Sus premoniciones se vieron cumplidas en la Segunda Guerra Mundial. Ese mismo siglo se consume bajo el signo de la postmodernidad que es como el acta de una experiencia histórica marcada por el fracaso de la modernidad. Llama la atención que en la sensibilidad fin de siglo esté ausente la experiencia y la enseñanza del *Nuevo Pensamiento* que vio antes, vio más y aportó más novedad que cualquier otra reflexión filosófica del presente siglo.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W. (1972-1989), «Die Aufgabe des Übersetzers», en Id., *Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt a. M., pp. 9-21 (abreviado como GS).

Benjamin, W. (1972-1989), «Erkenntniskritische Vorrede», en Id., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en Id., *Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt a. M, pp. 207-238 (trad. esp.: Taurus, Madrid, 1990).

Benjamin, W. (1972-1989), «Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschen», en Id., *Gesammelte Schriften* IV, Frankfurt a. M., pp. 140-157 (trad. esp.: Monteávila Editores).

Cohen, H. (1988), *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier-Verlag, Wiesbaden.

Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México.

Hegel, G. W. F. (1955), *Historia de la Filosofía*, FCE, México.

Levinas, E. (1965), «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne»: *Révue de Théologie et Philosophie* 4.

Löwith, K. (1993), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid.

Marquard, O. (1987), *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart.

Marx, K. y F. Engels (1974), *Sobre la religión* I, ed. de Assman-Mate, Sígueme, Salamanca.

Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (1998), *Heidegger y el Judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
Moses, S. (1997), *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid.
Petitdemange, G., «Existence et Revelation dans les prèmieres oeuvres de F. Rosenzweig»: *Recherches de Sciences Religieuses* (1977), pp. 365-395.
Rosenzweig, F. (1979), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol I: *Briefe und Tagebücher*, ed. por Franz y E. Rosenzweig-Schienmann.
Rosenzweig, F. (1984), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* III: *Zweistromland* (Zw), ed. por R. y A. Mayer, Dordrecht.
Rosenzweig, F. (1989), *El nuevo Pensamiento*, ed. a cargo de F. Jarauta e I. Reguera, Visor, Madrid.
Rosenzweig, F. (1990), *Der Stern der Erlösung* Suhrkamp, Frankfurt (abreviado como SE) (trad. esp.: Sígueme, Salamanca, 1998).
Wiesenthal, L. (1983), *Zur Wissenschaftstheorie W. Benjamins*, Athenäum, Frankfurt, particularmente el cap. III «Die Sprachphilosophie Benjamins».

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Miguel Cruz Hernández. Catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Madrid, es especialista en pensamiento árabe e islámico. Entre sus obras publicadas se encuentran: *La metafísica de Avicena* (1949), *El pensamiento de Ramón Llull* (1976), *Historia del pensamiento en el mundo árabe* ([2]1996), *El Islam de Al-Andalus* ([2]1996), *Abū-l-Walīd Ibn Rušd. Averroes* ([2]1997).

Carmen Dragonetti. Especialista en filosofía de la India y filosofía budista, desarrolla su actividad académica en la Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB) de Buenos Aires. Ha publicado *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista* (1995) y, en colaboración con Fernando Tola, *The Yogasūtras of Patañjali. On Concentration of Mind* (1987), *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka* (1994), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism* (1995) y *Vaidalyaprakaraṇa Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)* (1995).

Francisco García Bazán. Decano del Departamento de Filosofía de la Universidad Argentina J. F. Kennedy de Buenos Aires e investigador principal del CONICET, su área de investigación es la filosofía y la historia de las religiones. Es autor, entre otros, de *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* ([2]1978), *Plotino y la gnosis* (1981), *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara* (1982), *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pseudo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios* (1991), *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen* (1992). En esta Editorial publicará *Aspectos inusuales de lo sagrado.*

Pilar González España. Profesora de cultura y pensamiento chino en el Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Autónoma de Madrid. Es autora de diversos artículos publicados en revistas de su especialidad y volúmenes colectivos.

Joaquín Lomba Fuentes. Catedrático de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, su área de especialización es el pensamien-

to en Al-Andalus. Entre sus obras cabe destacar *La Filosofía Judía en Zaragoza* (1988), *Avempace* (1989), *La Filosofía Islámica en Zaragoza* (^{2}1991). Ha traducido y anotado *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol* (1990), *Ibn Paqu-da. Los deberes de los corazones* (1994) y *El régimen del solitario* de Avempace (1997, en esta Editorial).

Reyes Mate. Desarrolla su actividad académica en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde se ha especializado en filosofía práctica y filosofía judía contemporánea. Entre sus últimas publicaciones destacan: *La razón de los vencidos* (1991), *Memoria de Occidente* (1997), *Heidegger y el Judaísmo* (1998), *De Atenas a Jerusalén* (1999). En esta colección ha coordinado *Filosofía de la historia.*

Josep Puig Montada. Profesor de estudios árabes e islámicos en la Universidad Complutense de Madrid. Ha traducido y editado, entre otros, el *Epítome de Física* (1987) y el *Epítome del Libro sobre la generación y la corrupción* (1992) de Averroes.

Rafael Ramón Guerrero. Profesor de filosofía medieval y filosofía árabe y musulmana en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Sus obras más importantes son: *El pensamiento filosófico árabe* (1985), *Obras filosóficas de al-Kindī* (1986), *La recepción árabe del* De Anima *de Aristóteles. Al-Kindī y al-Fārābī* (1992), *Avicena (ca. 980-1037)* (1994).

Fernando Tola. Especialista en filosofía de la India y filosofía budista, desarrolla su actividad académica en la Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB) de Buenos Aires. Ha publicado *Bhagavad Gītā. El Canto del Señor* (1977) y, en colaboración con Carmen Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali. On Concentration of Mind* (1987), *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka* (1994), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism* (1995) y *Vaidalyaprakaraṇa Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)* (1995).

Carlos del Valle Rodríguez. Investigador del Instituto de Filología del CSIC, es especialista en literatura hebrea española. Es autor de *La escuela hebrea de Córdoba* (1981), *Isaac ben Jalfon de Córdoba. Poemas* (1992), *La Misna* (1997).